Autori di Wikipedia

Storia della filosofia occidentale - Vol 1

Dalle origini ad Aristotele

WIKIPEDIA
The Free Encyclopedia

CC BY SA

NOTE GENERALI SUL PROGETTO “LIBRI DI TESTO”

Questo è un progetto che avevo in mente di attuare da tempo: provare ad usare il materiale presente su Wikipedia e progetti correlati per creare dei libri di testo liberi per le scuole; tuttavia, a seguito di una discussione che ho intrapreso con altri utenti nel bar di Wikipedia è emerso che a quanto ho capito non esiste più un vero e proprio "programma ministeriale" per le scuole superiori. Ho capito inoltre che oggigiorno ogni scuola va abbastanza per conto suo nella definizione dei programmi di corso, motivo per cui è praticamente impossibile creare dei testi "standard" validi ovunque (e ci sarebbe da chiedersi perchè questa grande "libertà" è spesso correlata ai testi iperspecifici per ogni classe che i docenti adottano per i loro corsi... testi di cui spesso sono anche autori! :D). A questo problema si aggiunge il già citato iperspecialismo di volte voci che in molti casi può dare problemi ed il fatto che i testi sono spesso strutturati da un punto di vista più "didattico".
Ad ogni modo ho deciso comunque di proseguire il progetto per una serie di ragioni che illustro qui sotto, creando solo i testi del Liceo Classico da utilizzare come esempio pratico:
•fornire dei testi utilizzabili in quei contesti ove i testi "ufficiali" siano troppo costosi (es. terzo mondo)
•dimostrare la fattibilità del progetto a grandi linee
•fornire una critica all'attuale sistema di creazione dei programmi di corso e dei libri di testo scolastici. Davvero la "libertà editoriale" come è propagandata oggi tutela gli studenti e le famiglie? (Non dico che bisogna tornare al "testo unico" del ventennio, ma sarebbe interessante quantomeno studiare i conflitti di interesse nella creazione e nell'utilizzo dei testi)
•mostrare come la "massa" possa autogestire la creazione dei testi scolastici indipendentemente dagli editori e fornendo testi di qualità e gratuiti, oltre che più aderenti ad un punto di vista neutrale.
Per vari testi liberi relativi alla Letteratura Italiana, antica e straniera per tutti gli anni del corso si rimanda al progetto WikiSource o ad archive.org.

Il manuale di filosofia qui presentato in 6 volumi è basato sull’Abbagnano-Fornero e dovrebbe presentare contenuti simili, riprodotti unendo le voci di filosofia che riprendono tutti gli argomenti trattati in questo testo accademico per le scuole superiori. Questo testo di filosofia è lunico della mia raccolta basato su un testo scolastico vero, in quanto quelli delle altre discipline sono stati creati a partire da un vecchio programma ministeriale che avevo trovato in rete. Storia della filosofia occidentale dovrebbe quindi garantire un migliore confronto con lo “standard” editoriale esistente.

Galati Antonello

Le Origini- i filosofi naturalisti antichi

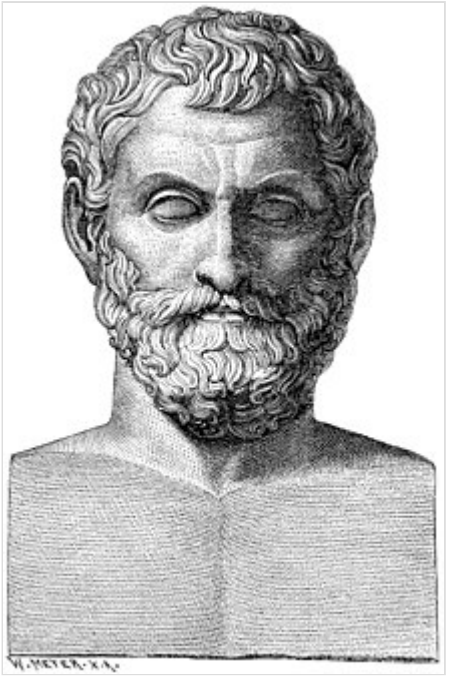
WIKIPEDIA

Talete

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando il nome proprio di persona, vedi **Talete (nome)**.*

Talete di Mileto (in greco antico: Θαλῆς?, *Thalês*; Mileto, 640 a.C./625 a.C. circa – 548 a.C./545 a.C. circa) è stato un filosofo, astronomo e matematico greco antico.



Talete di Mileto, raffigurato dall'artista svedese Wilhelm Meyer per la *Illustrerad verldshistoria* di E. Wallis (1875)

Da Aristotele[1] in poi, Talete viene indicato come il primo filosofo della storia del pensiero occidentale[2] che iniziò la ricerca della *archè* (ἀρχή), ossia del «principio», identificato empiricamente nell'acqua, da cui tutte le cose avrebbero avuto origine. In questa tradizione quindi egli è considerato come uno dei sette savi dell'antica Grecia e come primo «filosofo», intendendo con questo termine colui che per primo si occupò delle scienze naturali, matematiche, astronomiche[3]. Il suo metodo di analisi della realtà lo rende una delle figure più importanti della conoscenza scientifica: deviando dai discorsi esplicativi forniti dalla mitologia, anche se ancora lontano dal metodo sperimentale, Talete, pur ancora legato a un ragionamento astratto sulla realtà, favorì l'ancora generica concezione naturalistica dei filosofi della scuola di Mileto caratterizzata da osservazione dei fenomeni e dimostrazione puramente logica[4][5].

Di Talete, fondatore della scuola, non rimane nessun libro, se mai ne scrisse, ma ci sono giunte varie testimonianze sul suo pensiero e su alcuni episodi della sua vita, non tutti accettati come storici o verosimili. Le fonti letterarie antiche lo ritraggono come una figura di saggezza proverbiale e di grande versatilità, perciò associato a molti campi di attività: scienze naturali, ingegneria, politica, economia applicata[6].

Indice

Biografia
- Data di nascita
- Origini
- Aneddoti
  - Nella lista dei sette sapienti
  - L'aneddoto di Talete raccontato da Socrate
  - Previsione dell'eclissi
  - Consigli politici e rapporti con la Lidia
- Storicità degli aneddoti

Vita sociale e privata
Morte di Talete
Opere
Massime
Talete: il primo filosofo
Contesto storico
Pensiero
Acqua principio di vita
Influenze del pensiero orientale
Il galleggiamento della Terra
L'anima
Analisi critiche della filosofia contemporanea
Talete matematico
Conoscenze matematiche
Conoscenze astronomiche
Note
Bibliografia
Fonti primarie
Raccolte di testimonianze e frammenti
Studi
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

> «Talete di Mileto fu senza dubbio il più importante tra quei sette uomini famosi per la loro sapienza – e infatti tra i Greci fu il primo scopritore della geometria, l'osservatore sicurissimo della natura, lo studioso dottissimo delle stelle»
>
> (Apuleio, *Florida*, 18)

Data di nascita

Secondo Apollodoro di Atene, Talete nacque nel I anno della 35ª olimpiade (640 a.C.)[7] o, più probabilmente secondo molti studiosi moderni, nel I anno della 39ª olimpiade (624 a.C.)[8].

Origini

Le sue origini erano discusse già dagli antichi. In base all'opinione prevalente riportata da Diogene Laerzio, Talete sarebbe nato a Mileto, in Asia Minore, figlio di Essamio[9] e Cleobulina[10]; secondo altre versioni, tra cui quella di Erodoto[11], avrebbe avuto origine fenicia e sarebbe appartenuto alla stirpe dei Telidi[12] (queste due versioni non sono necessariamente in contrasto, poiché Talete potrebbe effettivamente essere nato a

Mileto da genitori greci, sebbene di lontane origini fenicie[13]). Un'ultima versione, riferita da Diogene Laerzio, sostiene che Talete sarebbe nato in Fenicia e, dopo esserne stato esiliato, sarebbe emigrato a Mileto[10][14].

La città di Mileto (al centro del disegno del mondo) secondo la concezione di Ecateo di Mileto (circa V secolo a.C.)

Aneddoti

Nella lista dei sette sapienti

Fin dall'antichità fu considerato uno dei sette sapienti: la prima attestazione è nel dialogo *Protagora* di Platone, dove figura insieme a Pittaco di Mitilene, Biante di Priene, Solone, Cleobulo di Lindo, Misone di Chene e Chilone di Sparta[15]. Sebbene le liste dei sette sapienti siano variabili tra gli autori[16], il nome di Talete è sempre presente[17]. In seguito si diffusero numerosi racconti che videro protagonista Talete in quanto primo tra i sapienti: nella versione di Callimaco, l'arcade Baticle lascia in punto di morte una coppa d'oro al figlio Anfalce[18], affinché costui la consegni al migliore dei sapienti; Anfalce la dona a Talete, ma costui la invia a Biante, il quale a sua volta la dona a Periandro finché la coppa, dopo essere passata da tutti i sette sapienti, torna a Talete, che decide di dedicarla ad Apollo[19]. In altre versioni alcuni pescatori rinvengono un tripode o un altro oggetto prezioso e, dopo aver chiesto all'oracolo a chi dovesse essere consegnato, lo donano al "più sapiente", che in alcuni casi è Biante, in altri Talete, in altri Pittaco; il tripode passa tra i sapienti finché l'ultimo lo dona ad Apollo[20].

Sempre legata alla tradizione dei sette sapienti è una notizia di Demetrio Falereo, riferita da Diogene Laerzio e generalmente ritenuta priva di storicità dagli studiosi moderni[21], secondo la quale Talete sarebbe stato il primo a essere chiamato "sapiente" e ciò sarebbe avvenuto al tempo dell'arcontato di Damasia (582-581 a.C.)[22]. Alcuni studiosi moderni, comunque, difendono la notizia, ritenendo che Talete si sarebbe davvero recato ad Atene per ricevere, come una sorta di onorificenza, il titolo di *sophos*[23].

L'aneddoto di Talete raccontato da Socrate

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Servetta trace****.*

Socrate racconta nel Teeteto di Platone un aneddoto su Talete:[24]

> «[Talete], mentre studiava gli astri e guardava in alto, cadde in un pozzo. Una graziosa e intelligente servetta trace lo prese in giro, dicendogli che si preoccupava tanto di conoscere le cose che stanno in cielo, ma non vedeva quelle che gli stavano davanti, tra i piedi. La stessa ironia è riservata a chi passa il tempo a filosofare [...] provoca il riso non solo delle schiave di Tracia, ma anche del resto della gente, cadendo, per inesperienza, nei pozzi e in ogni difficoltà.»
>
> (Platone, *Teeteto*, 174 a-174 c)

Previsione dell'eclissi

Secondo Erodoto, durante una battaglia tra i Medi, guidati da Ciassare, e i Lidi, guidati da Aliatte II, si verificò un'eclissi solare, che impressionò talmente i Medi e i Lidi al punto che smisero di combattere; Erodoto annota che Talete aveva annunciato agli Ioni questa eclissi e ne aveva previsto l'anno[25]. Le fonti antiche collocano questa eclissi tra la 48ª e la 50ª olimpiade[26]; l'ipotesi che ha riscosso più consensi tra gli storici moderni è che l'eclissi citata da Erodoto sia l'eclissi totale verificatasi il 28 maggio 585 a.C. (secondo il calendario giuliano; 22 maggio secondo quello gregoriano[27]), visibile in Asia Minore[28]. Tuttavia, dal punto di vista storico anche questa notizia comporta alcuni problemi, in particolare a proposito del re dei Medi[29]. Cicerone afferma che al momento dell'eclissi prevista da Talete il re dei Medi era Astiage e non il padre, Ciassare, come sostiene Erodoto[30]; nella traduzione armena del *Chronicon* di Eusebio, l'eclissi è posta nel corso di una battaglia tra Aliatte e Astiage[31]; inoltre un frammento papiraceo di un commento a una poesia di Alceo cita una battaglia tra Aliatte e Astiage[32], probabilmente la stessa battaglia in cui si verificò l'eclissi, poiché probabilmente il trattato di pace tra Medi e Lidi fu firmato non molto tempo dopo l'eclissi[33].

Consigli politici e rapporti con la Lidia

Resti del teatro greco di Teo

Parlando dell'avanzata nella Ionia dei Persiani, Erodoto ricorda il consiglio di Talete agli Ioni per evitare di essere conquistati[34]: egli propose che le città ioniche, pur rimanendo abitate, diventassero dei demi e che avessero un unico consiglio a Teo, una città che si trovava al centro della Ionia[35]. La proposta di Talete è stata datata anteriormente al 545 a.C.[36], ma la sua storicità è stata negata da vari studiosi: in particolare, è parso poco verosimile che un cittadino di Mileto, città che aveva stretto un patto con Ciro, si schierasse con le altre città ioniche in posizione anti-persiana[37]. Inoltre l'episodio si sarebbe verificato in un periodo che non si adatta alla fase attiva di Talete, poiché si è ritenuto che quarant'anni dopo la previsione dell'eclissi egli fosse molto avanti negli anni o non più vivo[38]. Secondo altri, invece, la notizia di Erodoto è da accettare: Talete avrebbe proposto di creare uno Stato unitario (forse un effettivo sinecismo) in cui l'autorità del consiglio comune avrebbe prevalso sulla sovranità delle singole città[39] o sarebbe stata usata solo per gestire i rapporti con gli altri Stati[40]. In ogni caso, la proposta di cui parla Erodoto non vide mai la luce.

Diogene Laerzio riferisce un altro consiglio politico di Talete: egli avrebbe sconsigliato un'alleanza antipersiana di Mileto con Creso, prevedendo la sconfitta di quest'ultimo, cosa che poi si verificò per opera di Ciro[41]. Anche se il consiglio è attribuito a Talete, si è pensato che l'opposizione all'alleanza con Creso non sia stata proposta dal filosofo in persona, ma sia derivata dalla sua condotta politica[42].

Mentre la notizia di Diogene Laerzio pone Talete in opposizione a Creso, un altro episodio colloca il filosofo al suo seguito. Erodoto riporta un aneddoto relativo ai prodromi della battaglia di Pteria (547 a.C.), secondo cui un espediente elaborato da Talete avrebbe permesso all'esercito di Creso, re della Lidia in guerra contro Ciro, di attraversare il fiume Halys[43]. Poiché Creso non poteva far attraversare il fiume all'esercito a causa della mancanza di ponti, Talete, che si sarebbe trovato nell'accampamento di Creso, avrebbe parzialmente deviato il corso del fiume scavando un canale sul lato destro dell'accampamento; in questo modo il fiume avrebbe in parte percorso il canale e in parte avrebbe proseguito sul proprio letto naturale, a sinistra dell'accampamento, ma sarebbe stato da entrambe le parti facilmente guadabile. La storicità di questo episodio è stata messa in dubbio già nell'antichità: lo stesso Erodoto non crede a questa versione dei fatti, ritenendo che Creso oltrepassò il fiume usando ponti esistenti[44]. Anche gli studiosi

moderni sono in generale scettici sulla storicità del racconto[45]: ad esempio, è stato rilevato che, se effettivamente Talete ebbe rapporti con i sovrani della Lidia, più probabilmente ebbe contatti con Aliatte, che regnò prima di Creso e che quindi, dal punto di vista cronologico, si adatterebbe meglio al periodo in cui visse Talete[46].

È da notare come questa scelta di alterare il letto naturale di un fiume presupponga da parte di Talete la sfiducia nell'esistenza delle divinità fluviali (si ricordi l'episodio della lotta fra il dio fluviale Scamandro e Achille, narrata da Omero nell'*Iliade*)[47].

Storicità degli aneddoti

Platone e Aristotele riferiscono due aneddoti su Talete di segno opposto. Il primo, nel *Teeteto*, ritrae Talete come un pensatore immerso in riflessioni teoriche e poco interessato agli aspetti pratici poiché un giorno, mentre rivolgeva lo sguardo alle stelle, non si accorse che stava cadendo in un pozzo; per questo una servetta trace lo derise, dicendo che desiderava conoscere le cose del cielo ma non si accorgeva di quelle sotto i suoi piedi[48]. L'aneddoto riferito da Aristotele, invece, mostra l'intraprendenza di Talete e le sue capacità nelle attività pratiche. Per rispondere a chi lo accusava di essere povero e che la filosofia non gli fosse di alcun aiuto, egli previde grazie a calcoli astronomici un'abbondante raccolta di olive[49] e in pieno inverno si accaparrò tutti i frantoi di Mileto e di Chio per una cifra molto bassa, poiché vi era scarsa richiesta; al momento della raccolta delle olive, Talete poté affittarli al prezzo che voleva, essendoci molta richiesta di frantoi, e poté dimostrare che per un filosofo è facile arricchirsi, ma non è ciò che gli interessa[50].

Gli studi moderni tendono a negare storicità a entrambi gli episodi. L'aneddoto di Platone mostra una rappresentazione tipica del filosofo assente, immerso in elucubrazioni, che però è parsa poco adatta a una figura in genere ritenuta attiva in molti campi del sapere come Talete[51]; l'episodio di Aristotele viene visto come una possibile risposta alle accuse di scarso senso pratico mosse al filosofo dal primo aneddoto[52].

Vita sociale e privata

Non si hanno notizie certe riguardo alla famiglia di Talete. Forse si sposò ed ebbe un figlio[53], ma gli sono attribuite alcune battute che sembrano andare in direzione opposta: alle sollecitazioni della madre a prender moglie avrebbe risposto: «Non è ancora tempo»; insistendo ancora, quando egli aveva oltrepassato la giovinezza, le avrebbe invece detto: «Non è più tempo»[54] poiché quel momento era ormai passato. Talete avrebbe poi detto di non volere avere figli «proprio per amore dei figli»[55]. Tra gli altri detti ricordati da Diogene Laerzio, Talete sarebbe stato grato al destino per «essere nato uomo e non animale, maschio e non femmina e greco e non barbaro»[56]. Il figlio di Talete si sarebbe chiamato Cibisto, ma secondo alcune fonti si sarebbe trattato del figlio della sorella, che il filosofo avrebbe adottato[53].

Secondo Eraclide Pontico, Talete visse isolato dagli affari dello Stato e solitario[41]; tuttavia è ricordato come maestro di Anassimandro[57], a sua volta maestro di Anassimene[58].

Morte di Talete

Si dice che, ormai vecchio e sfinito dalla calura estiva, sia morto assistendo a una gara atletica, al tempo della 58ª olimpiade (tra il 548 e il 545 a.C.), quando avrebbe avuto settantotto anni o, secondo Sosicrate, novant'anni[59]: a questo proposito Diogene Laerzio lo ricorda con l'epigramma:

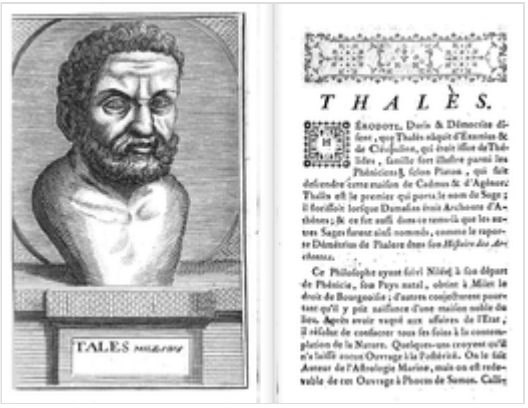
«Assistendo un tempo a una gara ginnica, Zeus Elio,
il sapiente Talete strappasti dallo stadio.
È bene che tu l'abbia accolto: ormai vecchio,
dalla terra non vedeva più le stelle.»

(Diogene Laerzio, I, 39[60])

e sostiene che la sua tomba recasse il seguente epitaffio:

«Piccola tomba ma di gloria grande come il cielo
questa di Talete il sapientissimo»

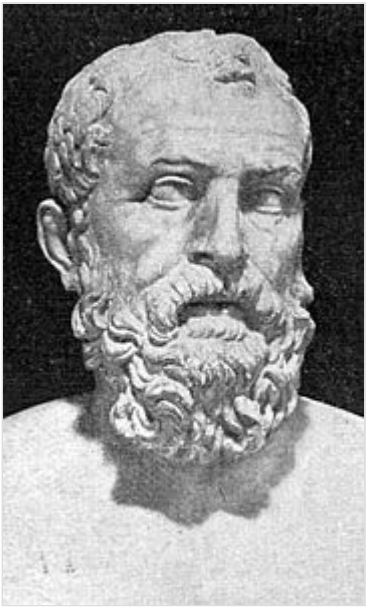
(Diogene Laerzio, I, 39[61])



Ritratto di Talete in un'edizione del 1761 dell'opera di Diogene Laerzio *Vite e dottrine dei filosofi illustri*

Opere

Non si sa con certezza se Talete abbia lasciato delle opere scritte, di cui comunque non rimangono frammenti sicuri[62]; nel caso ne abbia lasciate[63], di esse probabilmente si persero presto le tracce, perché sembra che Aristotele non ne vide alcuna e che nella biblioteca di Alessandria non ve ne fosse copia[64]. Già gli autori antichi dubitavano della paternità dei lavori a lui attribuiti[65], che sono:


Solone

- un'*Astronomia nautica* (Ναυτικὴ ἀστρολογία), forse un poema secondo quanto riporta Plutarco[66], che dubita della paternità dell'opera; Diogene Laerzio sostiene che sarebbe del filosofo Foco di Samo[67][68];
- due altre opere intitolate *Sul solstizio* (Περὶ τροπῆς) e *Sull'equinozio* (Περὶ ἰσημερίας)[67][69], forse in realtà un unico libro[70];
- un'opera in almeno due libri intitolata *Dei princìpi* (Περὶ ἀρχῶν), menzionata da Galeno[71].

Diogene Laerzio riporta il testo di due lettere che Talete avrebbe scritto a Ferecide e a Solone[72], ma che la critica filologica ritiene spurie[73]:

«Talete a Ferecide
vengo a sapere che, primo tra gli Ioni, ti appresti a pubblicare fra gli Elleni dei trattati sulle realtà divine. È certo giusto il tuo giudizio di rendere pubblico lo scritto, senza affidarlo inutilmente a chiunque. Ma vorrei parlare con te sui temi che tratti e se m'inviti, sarò da te a Syros. Saremmo dei pazzi, Solone l'ateniese e io, se dopo aver navigato fino a Creta per studiare la loro sapienza, e poi in Egitto, per conoscere i sacerdoti e gli astronomi di quel paese, non navigassimo per venire da te. Verrà anche Solone, se ti va. Tu invece, amante della tua terra, vieni nella Ionia di rado e non desideri conoscere stranieri ma ti dedichi solo a scrivere. Noi invece, non scrivendo nulla, attraversiamo l'Ellade e l'Asia.»

«Talete a Solone
se andrai via da Atene, sarebbe bene che ti stabilissi a Mileto, vostra colonia. Qui non c'è nulla da temere. Se poi proverai sdegno del fatto che anche noi siamo governati da un tiranno (tu odi tutti i tiranni) ti allieterai almeno con noi. Anche Biante ti scrive di andare a Priene; se preferirai Priene, vacci pure e noi verremo ad abitare da te.»

Massime

A partire dal IV secolo a.C. si cominciarono a raccogliere molte citazioni e aforismi sui sette sapienti[74], che ci sono giunte principalmente nelle raccolte di Diogene Laerzio, Stobeo e Plutarco[75]. Diogene Laerzio riporta per Talete questi detti[76]:

- «L'essere più antico è Dio, perché non generato.»
- «Il più bello è il mondo, perché opera divina.»
- «Il più grande lo spazio, perché tutto comprende.»
- «Il più veloce l'intelletto, perché passa attraverso tutto.»
- «Il più forte la necessità, perché tutto domina.»
- «Il tempo è più saggio di tutti, scopre sempre tutto.»

La più famosa e prestigiosa sentenza, attribuita a Talete o ad altri tra i sette savi, è "Conosci te stesso"[77]. Altre due famose massime, "Garanzia porta sventura" e "Nulla di troppo", furono dapprima attribuite a Talete ma successivamente a Chilone[69].

Ritratto immaginario di Talete (Guillaume Rouillé, *Promptuarii Iconum Insigniorum*, 1553)

Secondo Diogene Laerzio, a chi gli domandava se fosse venuta prima la notte o il giorno, Talete rispondeva che era precedente la notte, di un giorno; diceva anche che la cosa più semplice è dare consigli a un altro; che la cosa più piacevole è avere successo; la più sgradevole è vedere un tiranno esser potuto invecchiare; che il divino è ciò che non ha né inizio né fine; che gli ingiusti non possono sfuggire all'attenzione degli dei, neanche solo pensando di fare un'ingiustizia; che lo spergiuro non è peggiore dell'adulterio; che la sventura si sopporta più facilmente se ci si rende conto che ai propri nemici le cose vanno peggio; che si vive virtuosamente non facendo quello che rinfacciamo agli altri[78]; che è felice chi è sano nel corpo, ricco nell'anima e ben educato; di ricordarsi degli amici, presenti e assenti, di non abbellirsi nell'aspetto ma nei comportamenti, di non arricchirsi in modo malvagio, di non cadere in discredito agli occhi di coloro con i quali si è legati da un patto, di aspettarsi dai figli gli stessi benefici arrecati ai genitori[79]. Infine, sempre secondo Diogene Laerzio, sosteneva che la morte non è diversa in nulla dalla vita. A chi gli obiettava perché allora non morisse, rispondeva che era perché non c'era alcuna differenza[80].

Talete: il primo filosofo

Talete veniva identificato come il primo filosofo per aver indicato come principio originario di tutte le cose l'acqua, ma invero questa concezione era già da tempo presente nelle mitologie orientali sumeriche, caldee, egiziane ebraiche («*La dea egizia Nun è la massa liquida primordiale; caos acquoso anche nel babilonese Enuma Elis, e presso gli ebrei Genesi, I, 2 dice che lo Spirito di Dio si moveva sopra la faccia delle acque.*»[81]) che descrivevano teogonie e cosmogonie basate sul mito di un «*caos acquoso originario*»[82]. Anche Esiodo e Omero, ben prima di Talete, si riferivano similmente al mito di Oceano a proposito della teogonia e della cosmogonia e per questo Aristotele si era formato la convinzione che le origini della

filosofia greca fossero la conclusione di un processo che iniziava con le divinità della Grecia arcaica preomerica e di seguito, attraverso la cultura sapienziale, Talete e i primi filosofi fossero giunti a identificare i principi materiali del cosmo. Su questa linea d'interpretazione gli studiosi affermano l'autonomia e l'originalità del pensiero greco osservando che già nell'antichità autori come Erodoto, Platone, Aristotele non accennano ad alcuna derivazione del pensiero greco dalla filosofia orientale, che tuttavia mostrano di apprezzare mettendone in rilievo il carattere pratico. Inoltre non si trova traccia nel pensiero greco antico di traduzioni di testi orientali, e infine i filosofi greci si svincolano dall'impronta religiosa che caratterizza la sapienza orientale privilegiando la ragione come unico strumento per la ricerca di una verità. Tuttavia nelle cosmologie dei primi filosofi permangono elementi della tradizione mitica tali da far pensare agli storici della filosofia a una «continuità e frattura tra pensiero mitico e filosofico» almeno sino a quando il *logos* diviene autonomo in un'epoca in cui «*L'avvento della città non si limita a segnare una serie di trasformazioni economiche e politiche: implica un cambiamento di mentalità, la scoperta di un altro orizzonte intellettuale*...» in cui prevale la parola sostenuta razionalmente[83].

Contesto storico

Il teatro greco di Mileto

Nel VI secolo a.C. la vita delle colonie ioniche dell'Asia minore - Mileto, Colofone, Clazomene, Efeso, tutte affacciate sul mar Mediterraneo, e le isole di Samo e di Chio - si organizza in forme politiche controllate da ristretti gruppi aristocratici; la loro economia registra un accentuato sviluppo, favorito dall'intensificarsi dei traffici marittimi. Mileto è la prima delle città, per la ricchezza dei suoi palazzi e dei suoi templi, per il fervore delle iniziative commerciali e della ricerca tecnico-scientifica che favorisce la crescita delle condizioni economiche, della cultura e del numero dei cittadini che si dedicano ad attività produttive; mentre aumenta il numero degli artigiani e dei commercianti, diminuisce quello dei contadini e la schiavitù è un fenomeno limitato[84].

Mileto è in rapporto con le altre città della Ionia, con la penisola italiana, con la Sicilia, con l'Egitto, con la confinante Lidia e l'Impero persiano; penetrano al suo interno le conoscenze elaborate in millenni dalle civiltà egiziana e babilonese[85].

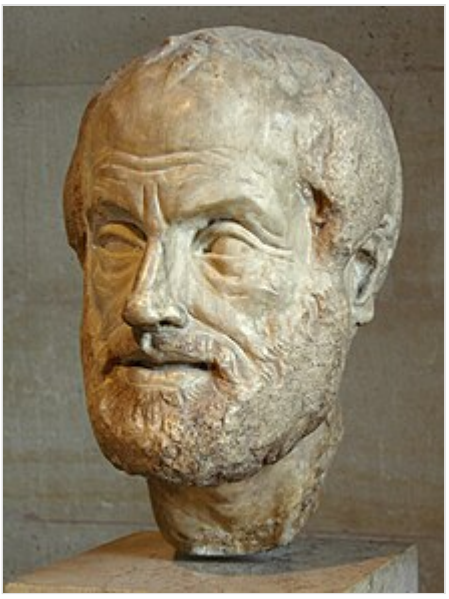
Non è dunque sorprendente che con la vivacità della vita politica delle città della Ionia, con lo sviluppo economico ottenuto da gruppi sociali ricchi d'iniziativa, portati all'azione sulla realtà e non alla sua contemplazione e interessati a valutare la natura per quella che è effettivamente, si affermi una cultura che pone a proprio fondamento il giudizio e l'elaborazione razionale, ossia dottrine filosofiche e non mitologie poetiche e religiose. Per quanto sommari e primitivi siano i risultati ottenuti, questi s'incanalano nell'alveo della ricerca razionale e in quanto tali appartengono a buon diritto alla ricerca filosofica propriamente detta[86].

Pensiero

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Scuola di Mileto****.*

Acqua principio di vita

Aristotele, parlando delle dottrine dei naturalisti (che egli considera i primi filosofi[87]) a proposito dei principi delle cose, osserva che essi riconoscevano solo principi materiali: ciò che costituisce tutti gli esseri non si genera e non si distrugge ma si conserva per sempre. Questo principio (ἀρχή, *archè*) non era però lo stesso per tutti costoro: per Talete, in particolare, tale principio era l'acqua poiché egli, secondo Aristotele, notò che il nutrimento di tutte le cose è umido, che i semi hanno una natura umida e che il caldo è umido; poiché l'acqua è alla base delle cose umide, l'acqua è il principio di tutte le cose[88]. Anche se Aristotele usa termini non ancora applicati ai tempi di Talete e dei Milesi (come "sostrato" ed "elemento"), la parola "archè" probabilmente era già usata con il significato di "principio", inteso come "inizio" e "causa che dà origine": per Talete tutte le cose erano acqua (archè) e tutte le cose sono ancora acqua nonostante le loro mutazioni, poiché essa rimane la stessa sostanza (archè o *physis*, "natura")[89]. Egli sarebbe quindi stato il primo, tra quelli di cui ci siano giunte notizie, a chiedersi di cosa sono fatte le cose o qual è la loro origine[90].


Aristotele

Influenze del pensiero orientale

Nun in geroglifici:

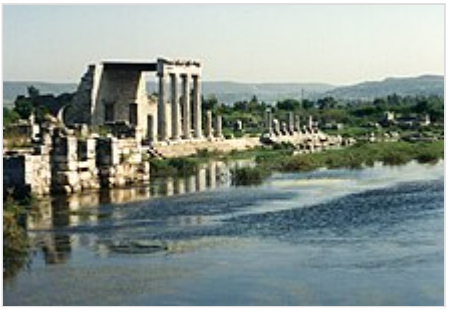
.

Talete potrebbe aver scelto l'acqua come archè influenzato dalle culture egizie e babilonesi[91], per le quali i fiumi avevano grande importanza e con le quali Talete avrebbe avuto vari contatti secondo alcuni antichi autori[92]. Per gli Egizi, in particolare, la terra avrebbe avuto origine dalle acque, identificate con Nun, che inizialmente ricoprivano tutto, ma poi si ritrassero sotto la terra e sopra il cielo[93]. Anche se non tutti i critici moderni accettano come storiche le notizie dei viaggi di Talete in Egitto e nel Vicino Oriente, egli nello stabilire l'acqua come archè potrebbe comunque essere stato influenzato dalle idee diffuse nei popoli vicini a proposito dell'acqua come origine della vita e dell'"umido" come elemento caratteristico della vita[94]. La scelta dell'acqua potrebbe però essere legata alla semplice osservazione: senza ricorrere a strumenti che al tempo di Talete non esistevano, essa è infatti l'unico elemento che in base alla temperatura si trasforma in solido, liquido o gassoso e che quindi cambia forma pur conservandosi nella sostanza[95]. In Talete, come in Alcmane e nel racconto babilonese della Creazione (*Enūma eliš*), troviamo un'acqua primigenia che ha in sé una potenza divina. La differenza con Talete sta nel fatto che l'acqua stessa è la potenza divina incarnata in Apsû e Tiāmat che sono le acque, ma anche persone mitiche non soggetti a limitazioni naturali.[96]

Il galleggiamento della Terra

L'importanza dell'acqua è evidente anche in un altro concetto attribuito a Talete e riportato da Aristotele, secondo il quale la Terra poggia sull'acqua e vi galleggia come un pezzo di legno[97]. Aristotele la critica partendo dall'esperienza che un pezzetto di terra affonda in acqua, perciò sostiene che non è possibile che l'intera Terra possa galleggiare sull'acqua[98]. Non è chiaro come Talete ritenesse possibile che la Terra poggi sull'acqua senza affondare: è stato proposto che immaginasse la Terra come un disco impermeabile, con numerose cavità contenenti aria e abbastanza grande da spostare una sufficiente quantità d'acqua che permettesse il galleggiamento (sebbene il principio di Archimede non fosse ancora noto)[99]. L'acqua, muovendosi, avrebbe trasmesso il suo moto al disco della Terra, provocando i terremoti[100]. Talete potrebbe aver immaginato la posizione della Terra come nella successiva mappa di Ecateo di Mileto, in cui la Terra è circondata dalle acque ed è protetta da una sorta di cupola che contiene il cielo e le stelle[101]. Alcuni studiosi hanno collegato strettamente le due affermazioni di Talete sull'acqua: Talete potrebbe aver inteso che tutte le cose hanno origine nella profondità e, poiché la Terra poggia sull'acqua, l'acqua sarebbe all'origine di tutte le cose[102].

L'anima


Il portico (*stoà*) dell'agorà di Mileto

L'acqua e l'aria (che secondo Anassimene era il principio[58]) per i Milesi sono sostanze vive, in grado di modificarsi e di essere esse stesse le cause di queste modifiche: ai loro occhi esse potevano costituire l'archè, cioè il principio, senza che ci fosse bisogno di introdurre il dualismo di materia e vita (o spirito) o di individuare una causa prima e una causa seconda, come fa Aristotele[103] nel criticare i Milesi[104]. Per questo, non essendo concepibile questa separazione, alcuni studiosi sostengono che i Milesi possano essere considerati dei monisti ma non dei "materialisti"[105]. Per essere in grado di muovere e produrre cambiamento, questo principio doveva essere della stessa natura dell'anima (*psyché*)[106]: un altro concetto attribuito a Talete, infatti, è che l'anima, che forse riteneva immortale[107], sia la forza che muove le cose, come nel caso del magnete, la cui anima fa muovere, cioè attira, il ferro[108], e nel caso dell'ambra, che acquista proprietà magnetiche quando viene strofinata[107]. Talete, non distinguendo tra cose animate e cose inanimate[107], potrebbe essere stato influenzato da concezioni animiste più antiche, perché gli è attribuito anche il detto che "tutto è pieno di dèi"[109], cioè che il mondo è in un certo senso vivo e sottoposto a cambiamento (per questa sua dottrina si è parlato di ilozoismo di Talete)[110]. Cicerone e Aezio affermarono che secondo Talete la potenza divina doveva rivestire e attraversare l'elemento umido, causandone il movimento e la vita.[111]; tuttavia egli fece un passo avanti, perché basò queste idee sulle osservazioni di fenomeni, all'epoca non spiegabili, che producevano il moto, senza ricorrere a spiegazioni mitologiche o teologiche[112]. Talete, e più in generale i Milesi, è stato indicato da alcuni studiosi come un anticipatore del moderno modo di pensare scientifico: non accettando acriticamente le spiegazioni mitologiche del suo tempo, egli cercò di semplificare e spiegare la varietà della natura su basi razionali, attraverso modifiche nella natura stessa[113].

Analisi critiche della filosofia contemporanea

Sulla sua dottrina sono state espresse considerazioni critiche anche da autori della filosofia del XIX e del XX secolo.

Per Hegel,

> «l'affermazione di Talete essere l'acqua l'assoluto o, come dicevano gli antichi, il principio, segna l'inizio della filosofia, perché in essa si manifesta la coscienza che l'essenza, la verità, ciò che solo è in sé e per sé, è una sola cosa. Si manifesta il distacco dal dato della percezione sensibile; l'uomo si ritrae da ciò che è immediatamente. [...] Con l'affermazione che quest'essere è l'acqua, è messa a tacere la sbrigliata fantasia omerica infinitamente variopinta, vengono superate queste molteplicità infinite di principi frammentari, tutto questo modo di rappresentarsi il mondo come se l'oggetto particolare sia una verità per sé stante, una potenza esistente per sé e indipendente al di sopra delle altre; e si ammette quindi che vi è un universale, ciò che è universalmente in sé e per sé, l'intuizione semplice e senza più elementi fantastici, il pensiero, che soltanto l'uno è.[114]»

Per Nietzsche,

> «la filosofia greca sembra aver inizio con un'idea inconsistente, la proposizione che l'acqua è l'origine e il grembo materno di tutte le cose [...] la frase asserisce qualcosa sull'origine delle cose [...] lo fa in guisa immaginosa e senza favoleggiamenti; [...] benché unicamente allo stato larvale, in essa è racchiuso il pensiero: tutto è uno. Il motivo indicato per primo lascia Talete ancora in compagnia dei religiosi e dei superstiziosi; il secondo lo snida da questa compagnia e ci mostra in lui il naturalista, il terzo motivo fa però di Talete il primo filosofo greco. Se avesse detto: dall'acqua viene la terra, avremmo soltanto un'ipotesi scientifica, fallace ma difficilmente confutabile: egli però andò oltre lo scientifico.[115]»

Nietzsche ritiene che l'ipotesi dell'acqua «fu un articolo di fede metafisico che ha la sua origine in una intuizione mistica e che incontriamo in tutte le filosofie insieme con i sempre rinnovati tentativi di esprimerlo meglio - la proposizione "tutto è uno"»; questa ipotesi permise a Talete di oltrepassare «a dir poco d'un balzo il basso stadio delle cognizioni fisiche del tempo» e permise all'uomo di sollevarsi «cessando il brancicare e il tortuoso strisciare, a mo' dei vermi, proprio delle scienze particolari» e di superare «la volgare angustia dei gradi inferiori di conoscenza»[116].

A proposito dell'aneddoto della servetta trace che derise Talete, dicendo che egli desiderava conoscere le cose del cielo ma non si accorgeva di quelle sotto i suoi piedi[117]; viene riconsiderato da Martin Heidegger come esemplare per definire la precipua natura della filosofia, scienza ontologica, che rivolge la propria ricerca a oggetti non svelati, differenziandosi proprio in questo delle scienze ontiche, il cui oggetto può dirsi svelato già prima dell'indagine.[118]

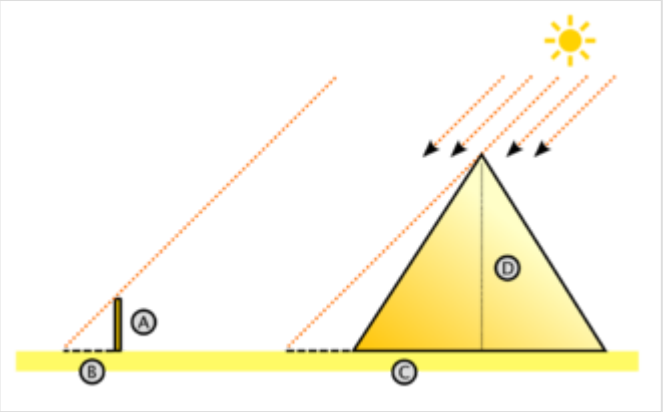
Nell'interpretazione di Hans-Georg Gadamer, il pozzo in cui cade il filosofo milesio è visto come uno strumento di osservazione astronomica, una sorta di cannocchiale "greco", un luogo al riparo da riverberi e disturbi atmosferici, da dove poter meglio osservare gli astri celesti e le loro orbite, ma diviene anche il simbolo dell'«*audacia teoretica - [di chi] si serve di un tale scomodo azzardo - come quello di calarsi in un pozzo - per poi rimettersi all'aiuto di qualcun altro per riuscirne*.»[119]

Talete matematico

Conoscenze matematiche

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Teorema di Talete*** *e* ***Teorema di Talete (cerchio)****.*

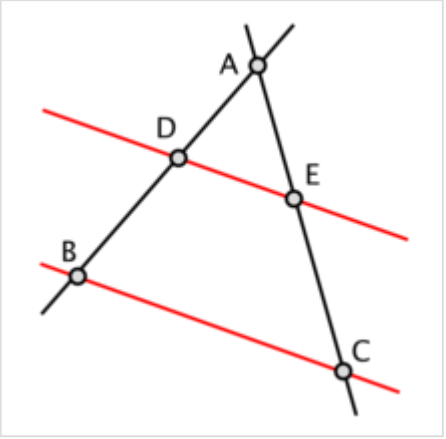
Diogene Laerzio, che attinge a Ieronimo di Rodi, riferisce una breve notizia che colloca Talete in Egitto, un Paese che secondo vari autori antichi avrebbe visitato e dal quale avrebbe importato conoscenze sia nel campo della geometria sia della cosmologia[120], anche se i critici moderni non sono d'accordo sulla reale storicità della visita[121]. In Egitto Talete sarebbe riuscito a misurare l'altezza delle piramidi egizie, misurando la loro ombra nel momento in cui la lunghezza dell'ombra di una persona è uguale alla sua altezza[122]. L'aneddoto è ripreso con una sostanziale variazione da Plutarco: fissato un bastone per terra, Talete avrebbe stabilito che l'altezza di una piramide era in relazione alla lunghezza della sua ombra come l'altezza del bastone era in relazione alla lunghezza della sua ombra[123]. Il metodo descritto da Plutarco è un'applicazione del teorema noto come teorema di Talete. Eudemo riporta che Talete avrebbe usato questo teorema anche per determinare la distanza delle navi in mare dalla terraferma, perché ritiene che non ci sarebbe riuscito in altro modo[124], ma non si sa di preciso come avrebbe applicato il teorema a questo problema[125].



Se si confrontano le ombre di due oggetti diversi, queste stanno tra loro come le altezze degli oggetti corrispondenti. Secondo il racconto di Plutarco, conoscendo l'altezza di un'asta usata per il confronto e misurando le lunghezze delle ombre sul terreno, Talete fu in grado di determinare l'altezza della piramide.

A Talete erano attribuiti anche cinque teoremi di geometria elementare[126]:

- "*Un cerchio è diviso in due parti uguali da qualunque diametro*"
- "*Gli angoli alla base di un triangolo isoscele sono uguali*"[127]
- "*Se due rette si incrociano, gli angoli opposti al vertice sono uguali*"
- "*Due triangoli sono uguali se hanno un lato e i due angoli adiacenti uguali*"
- "*Un triangolo inscritto in una semicirconferenza è rettangolo*".



Teorema di Talete: $\frac{DE}{BC} = \frac{AE}{AC} = \frac{AD}{AB}$

Proclo, citando Eudemo[124], attribuisce a Talete i primi quattro teoremi[128], mentre il quinto gli è attribuito dalla storica greca Panfila di Epidauro[129], anche se altri lo riferiscono a Pitagora[130]. Non è possibile stabilire esattamente cosa scoprì Talete né se dimostrò questi teoremi come lasciano intendere gli autori antichi; potrebbe aver soltanto risolto alcuni problemi pratici applicando questi teoremi senza però formularli esplicitamente[131], oppure potrebbe aver fornito delle semplici dimostrazioni empiriche, ad esempio piegando un cerchio a metà e osservando che le due metà si sovrappongono perfettamente[132].

Conoscenze astronomiche

In campo astronomico, Talete è ricordato principalmente per la già menzionata previsione dell'eclissi totale di Sole verificatasi durante una battaglia tra Medi e Lidi, probabilmente da identificare con l'eclissi del 28 maggio 585 a.C. Oltre a problemi storici e cronologici, la notizia della previsione dell'eclissi ha posto

soprattutto problemi scientifici, poiché non è chiaro se ci fu davvero una previsione, in che termini e con quali mezzi. Sebbene Eudemo sostenga che Talete fosse stato il primo a scoprire le eclissi di sole[133], è stato rilevato che Talete non sapeva che la Terra è sferica e non conosceva l'effetto della parallasse, perciò non avrebbe potuto prevedere né la zona interessata da un'eclissi né se questa sarebbe stata parziale o totale[134]. Aezio, una fonte molto successiva a Talete, sostiene che Talete sapesse già che l'eclissi solare si verifica per la frapposizione della Luna[135], ma questo è escluso dai critici moderni, anche perché tale conoscenza non è testimoniata per nessun diretto successore di Talete[136]. Un papiro di Ossirinco[137] contiene una citazione di Aristarco di Samo secondo la quale Talete avrebbe scoperto che un'eclissi solare avviene durante una Luna nuova: Talete avrebbe potuto usare alcune osservazioni precedenti o proprie per mettere in relazione i due fenomeni, ma difficilmente si sarebbe spinto oltre[138].

Eclissi solare totale

Alcuni studiosi moderni hanno supposto che Talete abbia previsto l'eclissi usando informazioni attinte da popoli che avevano già all'epoca una tradizione di osservazioni astronomiche, in particolare dai Caldei i cui sacerdoti registravano le eclissi già dall'VIII secolo a.C.[139]; Talete in particolare avrebbe potuto usare un ciclo di 223 mesi lunari (spesso chiamato saros, ma impropriamente[140]) al termine del quale le eclissi lunari e solari si ripetono con piccole differenze[134]. Tuttavia sembra che prima del IV secolo a.C. non fosse possibile utilizzare i testi babilonesi per effettuare previsioni precise ma solo per escludere il verificarsi di un'eclissi o per affermare che sarebbe stata possibile[141]; inoltre l'ipotesi che Talete avrebbe viaggiato a Babilonia o avrebbe usato testi babilonesi non è accettata da tutti[142]. Se Talete comunque venne a conoscenza di questi testi o se impiegò altri metodi, potrebbe aver detto soltanto che entro la fine dell'anno si sarebbe verificata un'eclissi solare; il fatto che essa ebbe davvero luogo, che fu totale e che avvenne durante la battaglia fu una coincidenza che contribuì a diffondere e a rendere più credibile la notizia di una previsione precisa da parte del filosofo[143].

A Talete è attribuita la scoperta delle stelle che formano l'Orsa minore[144]; più probabilmente, avrebbe definito questa costellazione e, per via della sua posizione quasi statica, ne avrebbe segnalato l'importanza ai naviganti greci, che invece usavano l'Orsa maggiore[145]. Gli sono attribuite anche osservazioni delle Iadi[146], che comunque erano note già in precedenza essendo citate nei poemi omerici[147], e delle Pleiadi, di cui avrebbe fissato il tramonto mattutino 25 giorni dopo l'equinozio autunnale[148]. Quest'ultima notizia presuppone quindi che Talete conoscesse e sapesse determinare la data degli equinozi, ma anche su questo punto non c'è accordo tra gli studiosi moderni. Talete e i suoi diretti successori non avevano un modello delle orbite celesti e dunque non avrebbero potuto definire l'equinozio in senso moderno, come il momento in cui l'eclittica incrocia l'equatore celeste; potrebbero però averlo definito in maniera meno rigorosa, utilizzando i solstizi, la cui conoscenza appare più sicura[149]. Talete avrebbe studiato questi ultimi riuscendo a determinare i periodi tra due solstizi e notando che non sono uguali[150], ma non si conosce il metodo con cui avrebbe stabilito le date dei solstizi: potrebbe aver individuato il primo giorno in cui sembrava che il Sole al momento di sorgere (o di tramontare) avesse smesso di spostarsi verso nord o verso sud; oppure potrebbe aver contato i giorni in cui sembrava che il Sole sorgesse (o tramontasse) nello stesso punto e aver diviso questo numero a metà[151]; o ancora, avrebbe potuto basarsi sulla lunghezza dell'ombra proiettata da un palo fissato nel terreno[152]. Se avesse ripetuto queste misurazioni per più anni e avesse trovato le stesse date per i solstizi, avrebbe potuto determinare la durata dell'anno solare[151]: due autori antichi gli

attribuiscono proprio questa scoperta, sostenendo che avrebbe diviso l'anno in 365 giorni[153] o in 365 giorni e un quarto[154]. Stabiliti i solstizi, Talete avrebbe potuto determinare in maniera approssimativa anche le date degli equinozi, dividendo a metà ciascun periodo tra i due solstizi[155].

Il nome di Talete è associato anche ad altre questioni in campo astronomico: avrebbe stabilito che tanto il rapporto della grandezza del Sole rispetto alla sua orbita che il rapporto della grandezza della Luna rispetto alla propria orbita è di 1:720[156]; analogamente a Pitagora, avrebbe diviso la sfera celeste in cinque parti, chiamate artica, equatoriale, antartica e le due zone dei tropici[157]. Avrebbe poi determinato le quattro stagioni[153], che in precedenza erano fissate a tre (le Ore); tuttavia, anche il poeta Alcmane, probabilmente contemporaneo di Talete o di poco precedente, parla di quattro stagioni[158] e perciò non è sicuro che l'aggiunta della quarta stagione sia da ascrivere a Talete[159], ma egli, a differenza di chi lo precedette, potrebbe aver usato gli equinozi e i solstizi per distinguere meglio le stagioni e determinarne la durata[160].

Note

1. ^ Aristotele, *Metafisica*, A 3 983b 20-21
2. ^ Treccani; Russell, p. 25
3. ^ White, pp. 3; 14.
4. ^ Jaeger, pp. 32-33.
5. ^ Nietzsche, p. 3.
6. ^ Biondi.
7. ^ FGrHist, 244 F 28 II 1028, citato in Diogene Laerzio, I, 22.
8. ^ . La nascita nel I anno della 35ª olimpiade è attestata in vari manoscritti, ma molto probabilmente si tratta di un errore di copiatura, dovuto alla somiglianza tra ε (5) e θ (9), per cui è stato proposto di emendare 35 in 39. In questo modo tra la nascita e l'acme, costituita dalla presunta previsione dell'eclissi del 585 a.C., sarebbero trascorsi quarant'anni; v. Kirk-Raven-Schofield, p. 76 n. 1; Huxley, *Archaic Greece*, p. 14. Una discussione delle possibili date di nascita è in Laurenti, pp. 49-53.
9. ^ A volte tradotto Examio (Giannantoni, p. 79).
10. Diogene Laerzio, I, 22.
11. ^ Erodoto, I, 170, 3. Il passaggio è criticato da Plutarco (*De Herodoti malignitate*, 15 = Moralia, 858 a), che accusa Erodoto di fare di Talete un barbaro, privando la Grecia di uno dei suoi Saggi.
12. ^ Diogene Laerzio, I, 22, che cita a sostegno Duride (FGrHist, 76 F 74 II 155) e Democrito; Clemente Alessandrino, I, 14, 62, 3, che riporta sia la notizia dell'origine milesia sia quella dell'origine fenicia. Secondo Kirk-Raven-Schofield, p. 77 n. 1, gli avi fenici di Talete sarebbero stati Cadmei della Beozia; How-Wells (*A Commentary on Herodotus*, I, 170 (http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0028%3Abook%3D1%3Achapter%3D170)) notano che il nome del padre di Talete è Cario e quindi Talete avrebbe avuto origini non elleniche. A conclusioni analoghe giunge Laurenti, pp. 46-47, che le ritiene comunque "molto discutibili".
13. ^ Soyez, pp. 75; 81-82, che ricorda che il termine "Fenicia" era talora usato anche per indicare la Caria.
14. ^ Sul tema dell'origine fenicia dei filosofi antichi, si veda anche Biondi, p. 181 n. 6.
15. ^ Platone, *Protagora*, 343 A.

16. ^ Il nome e lo stesso numero di questi antichissimi saggi sono variamente riportati da diverse tradizioni, tanto che fra di essi vengono annoverati anche Orfeo, Leofanto Gorgiade, Epimenide, Periandro, Anacarsi, Pitagora, Aristodemo, Acusilao, Ferecide di Siro, Laso, Ermioneo e perfino Anassagora; v. Diogene Laerzio, I, 40-42; Clemente Alessandrino, I, 14, 59, 1.
17. ^ Biondi, p. 194; Dicks, p. 298.
18. ^ Tirione secondo Diogene Laerzio, I, 29.
19. ^ Callimaco, *Giambi*, I, 43-77.
20. ^ Varie tradizioni sono raccolte in Snell, pp. 144-149. Un prospetto riassuntivo è in Busine, pp. 49-50.
21. ^ Biondi, p. 195 n. 93.
22. ^ FGrHist, 228 F 1 = Diogene Laerzio, I, 22.
23. ^ Rossetti, pp. 36-38.
24. ^ Platone, *Teeteto*, 174 a-174 c. (=Diels-Kranz 11 A 9)
25. ^ Erodoto, I, 74; Clemente Alessandrino, I, 14, 65, 1, che cita come fonte Eudemo.
26. ^ 11 A 5 Diels-Kranz.
27. ^ Guthrie, p. 46.
28. ^ Biondi, p. 186. Tra le fonti antiche, Plinio il Vecchio, II, 53, e il *Chronicon* di Eusebio di Cesarea, nella traduzione di san Girolamo, pongono l'eclissi nel quarto anno della 48ª olimpiade (585/4 a.C.). Altre eclissi visibili in Asia Minore (come quella del 30 settembre 610 a.C.) sono state scartate per ragioni cronologiche.
29. ^ Biondi, p. 186.
30. ^ Cicerone, *De divinatione*, I, 149, 112.
31. ^ Huxley, *A War between Astyages and Alyattes*, p. 203. La versione armena pone la battaglia nel II anno della 49ª olimpiade (583/2 a.C.).
32. ^ *P.Oxy.* 2506 fr. 98, citato da Huxley, *A War between Astyages and Alyattes*, p. 201.
33. ^ Huxley, *A War between Astyages and Alyattes*, p. 202.
34. ^ Erodoto, I, 170.
35. ^

    > «disporre di un unico Consiglio, a Teo, città nel centro della Ionia, considerando le altre città dei demi, pur sussistendo esattamente come prima»
    >
    > (Erodoto, I, 170)

36. ^ Biondi, p. 182. Per Laurenti, pp. 56-57, sarebbe anteriore al 562 a.C.
37. ^ Biondi, p. 182, che però nota che il comportamento di Talete non sarebbe stato in contraddizione poiché la lega ionica non era una federazione di stati e ciascuno degli aderenti poteva stipulare trattati con altri stati.
38. ^ McKirahan, p. 22.
39. ^ Biondi, p. 183.
40. ^ How-Wells (*A Commentary on Herodotus*, I, 170 (http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0028%3Abook%3D1%3Achapter%3D170)), secondo i quali la scelta di Teo, una città di scarsa importanza, avrebbe permesso alle città ioniche di mantenere la loro indipendenza. Soyez, pp. 77 segg., ipotizza che la proposta di Talete fosse modellata sull'esempio di Tripoli in Fenicia, dove tre città (Tiro, Sidone e Arados) tenevano un consiglio comune (Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, XVI, 41, 1).
41. Diogene Laerzio, I, 25.
42. ^ Laurenti, p. 57.

43. ^ Erodoto, I, 75; Diogene Laerzio, I, 38.
44. ^ Erodoto, I, 75.
45. ^ Laurenti, pp. 58-59, nega la partecipazione di Talete alla spedizione e nota che, se davvero Talete avesse partecipato alla battaglia a fianco di Creso, sarebbe difficile spiegare perché Ciro dopo la vittoria non prese provvedimenti contro Mileto. Per Kirk-Raven-Schofield, p. 78 la storia conterrebbe comunque un "nucleo di verità".
46. ^ Biondi, p. 185. McKirahan, p. 21, nota che Talete sarebbe probabilmente stato troppo vecchio per una partecipazione attiva alla spedizione di Creso.
47. ^ Come nota Livio Rossetti in Erodoto, *Storie*, 1997, p. 52.
48. ^ Platone, *Teeteto*, 174 a; cfr. Diogene Laerzio, I, 34. Secondo White, pp. 6-7, Talete sarebbe stato deriso non perché fosse immerso in speculazioni ma perché guardava troppo attentamente il cielo.
49. ^ Piuttosto che prevedere un'abbondante raccolta, secondo White, p. 16, i calcoli astronomici permisero a Talete di capire che si stava avvicinando la data per il raccolto delle olive che di solito era stabilita in base a determinati segni stagionali.
50. ^ Aristotele, *Politica*, A 11, 1259 a. L'aneddoto è ricordato anche da altri autori, tra cui Ieronimo di Rodi, citato da Diogene Laerzio, I, 26, e Cicerone, *De divinatione*, I, 49, 111. Per Plinio il Vecchio, XVIII, 273-274, protagonista della storia è Democrito.
51. ^ Kirk-Raven-Schofield, p. 81.
52. ^ Biondi, p. 190, che riporta l'opinione di Jaeger.
53. Diogene Laerzio, I, 26.
54. ^ Diogene Laerzio, I, 26; *Gnomologium Vaticanum*, 318 (Sternbach).
55. ^ Diogene Laerzio, I, 26. Stobeo, *Antologia*, IV, 26, 20, attribuisce questa risposta ad Anacarsi, mentre lo *Gnomologium Vaticanum*, 509 (Sternbach), la attribuisce a Solone.
56. ^ Ermippo di Smirne fr. 12 FHG = Diogene Laerzio, I, 33.
57. ^ Diogene Laerzio, I, 13.
58. Diogene Laerzio, II, 3.
59. ^ Diogene Laerzio, I, 38-39. Queste indicazioni hanno portato gli studiosi a definire diversi periodi in cui collocare la vita di Talete: per alcuni visse tra il 640 e il 562 a.C. (78 anni partendo dalla data di nascita indicata da Apollodoro); per altri tra il 638 e il 548 a.C. (90 anni, secondo la notizia di Sosicrate, ipotizzando che partecipò alla spedizione di Creso); tra il 626/4 e il 548/6 a.C. (78 anni, ponendo la nascita nella 39ª olimpiade). Su queste date si veda Laurenti, pp. 49 segg.
60. ^ L'epigramma è anche in *Antologia palatina*, VII, 85.
61. ^ *Antologia palatina*, VII, 84.
62. ^ Nella raccolta di Diels-Kranz sono elencati solo quattro *angebliche Fragmente* ("frammenti presunti"), 11 B 1-4, "completamente spuri" per Dicks, p. 298.
63. ^ Questa è l'opinione di alcuni moderni: ad esempio Laurenti, pp. 61-62 e O'Grady, p. 14, secondo i quali sarebbe stato difficile per Talete riuscire a ottenere le scoperte che gli vennero ascritte senza fissare nulla per iscritto. Per White, p. 4, Anassimandro o un altro contemporaneo potrebbe aver trasmesso in forma scritta almeno parte del pensiero di Talete.
64. ^ Kirk-Raven-Schofield, p. 87. Secondo Dicks, p. 298, anche Erodoto e Platone non avevano a disposizione nessun'opera di Talete.
65. ^ Si vedano le opinioni riportate da Diogene Laerzio e Simplicio in 11 B 1 Diels-Kranz.
66. ^ *De Pythiae oraculis*, 18 = Moralia, 402 e (11 B 1 Diels-Kranz).
67. Diogene Laerzio, I, 23.
68. ^ Kirk-Raven-Schofield, p. 87, notano che se l'opera fosse davvero stata di Talete, molto difficilmente l'autore sarebbe poi stato confuso con Foco, che in confronto fu molto meno noto.

69. Suida, Θ 17.
70. ^ Kirk-Raven-Schofield, p. 88.
71. ^ Galeno, *In Hippocratis de humoribus librum commentarii*, I, 1 (16.37).
72. ^ Diogene Laerzio, I, 42-44.
73. ^ Laurenti, p. 61.
74. ^ Snell, p. 130.
75. ^ Molti di questi aforismi sono raccolti in Snell, pp. 133-143.
76. ^ Diogene Laerzio, I, 35. Altri aforismi sono in Snell, pp. 135, 139-141.
77. ^ Diogene Laerzio, I, 40, secondo il quale Antistene di Rodi attribuiva questo detto a Femonoe nelle perdute *Successioni dei filosofi*.
78. ^ Diogene Laerzio, I, 36.
79. ^ Diogene Laerzio, I, 37.
80. ^ Diogene Laerzio, I, 35.
81. ^ Gianni Ferracuti, *L'origine e le differenze*, Lulu.com, 2017 p.129
82. ^ Clemente Galligani, *La letteratura rapsodica in Italia e in Europa*, Armando Editore, 2003 p.11
83. ^ J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, trad. di F. Codino, SE, Milano 2007, pp. 12-14, 16-19, 53-55, 62, 101-102
84. ^ Farrington, pp. 45-46; Dunham, pp. 123-125.
85. ^ Dunham, pp. 24-27.
86. ^ Farrington, p. 45.
87. ^ Biondi, p. 193.
88. ^ Aristotele, *Metafisica*, A 3 983 b 6 segg.; Teofrasto citato da Simplicio in 11 A 13 Diels-Kranz. Nello stesso passo della *Metafisica*, Aristotele collega questa concezione con quella, ancora più antica, che poneva Oceano e Teti come generatori di tutte le cose.
89. ^ Guthrie, p. 57. Per Severino, II, 2, 3, pp. 36-37, «*Il concetto di "acqua" non è pertanto in grado di contenere ciò che già Talete intende pensare mediante esso: pensa ciò che vi è di identico in ogni diverso, e questa identità la esprime con un termine che indica pur sempre - nonostante ogni intenzione contraria - una cosa diversa dalle altre e quindi particolare, limitata. "Un diverso" - ossia una cosa particolare e limitata che, in quanto tale, differisce dalle altre - non può essere ciò che vi è di identico in ogni diverso*».
90. ^ McKirahan, p. 29.
91. ^ Kirk-Raven-Schofield, pp. 91-92.
92. ^ Guthrie, p. 58. L'origine egizia è ricordata da Simplicio in 11 A 14 Diels-Kranz. Secondo Plutarco, *De Iside et Osiride*, 34 = Moralia, 365 c-d, anche Omero avrebbe imparato in Egitto che l'acqua è il principio di tutte le cose.
93. ^ Guthrie, p. 59; Kirk-Raven-Schofield, p. 92; Gomperz, I, I, 1, II.
94. ^ Guthrie, p. 62.
95. ^ Guthrie, p. 61.
96. ^ Martin Litchfield West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, pag. 280, Il Mulino, Bologna, 1993.
97. ^ Aristotele, *De caelo*, 294 a 28.
98. ^ Aristotele, *De caelo*, 294 b; Heyd, p. 490. Secondo O'Grady, p. 93, Aristotele avrebbe confuso il significato di γῆ (Terra nel suo complesso ma anche terra come opposta al mare) perché, secondo la studiosa, Talete avrebbe inteso che non è la Terra nel suo insieme a galleggiare sull'acqua ma solo parti di essa, come isole.

99. ^ Heyd, pp. 492-494, con discussione delle varie problematiche connesse al galleggiamento. Lo stesso Heyd, pp. 494-495, rileva che l'idea che la Terra contenesse cavità piene d'aria era piuttosto diffusa nell'antica Grecia per spiegare alcuni fenomeni naturali.
100. ^ Seneca, *Questioni naturali*, III, 14. McKirahan, p. 29 nota che in questo modo Talete ruppe con la tradizione che identificava nel volere di Poseidone la causa dei terremoti.
101. ^ Heyd, p. 497.
102. ^ Heyd, p. 505.
103. ^ Aristotele, *Metafisica*, A 984 a 21.
104. ^ Guthrie, pp. 63-64.
105. ^ Guthrie, pp. 64-65.
106. ^ Guthrie, p. 67.
107. Diogene Laerzio, I, 24.
108. ^ Aristotele, *De anima*, A 2 405 a 19. Secondo Diogene Laerzio, I, 24, la notizia era riferita anche da Ippia.
109. ^ Aristotele, *De anima*, A 5 411 a 7. Anche Platone (*Leggi*, 899 b) ricorda questa frase ma non ne specifica l'autore. Si veda anche il frammento DK 11-A-22.
110. ^ Kirk-Raven-Schofield, pp. 97-98.
111. ^ Costantino Esposito e Pasquale Porro, *Filosofia*, 1-Filosofia antica e medievale, Laterza, maggio 2020, p. 15, ISBN 978-88-421-0912-9. Citazione: "Talete di Mileto, che per primo fece ricerche su questo argomento, disse che l'acqua è l'inizio delle cose, e dio quella mente che dall'acqua formò ogni cosa". (Cicerone, *La natura degli dei*, I, 25 in *Opere politiche e filosofiche*, vol. II, Torino, Utet, 1955, p. 503). Per McKirahan, p. 31, Talete avrebbe considerato divina l'acqua perché, come gli dèi, non ha origine né fine; perciò, poiché l'acqua è il principio di tutto, tutto è pieno del divino.
112. ^ Guthrie, pp. 65-66; Jaeger, pp. 32-33.
113. ^ Guthrie, p. 56; 70. Per una breve panoramica delle visioni cosmologiche del periodo in cui visse Talete o precedenti, si veda Guthrie, pp. 68-70.
114. ^ Hegel, pp. 198-199.
115. ^ , *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, Roma, Adelphi, 1993 p.3
116. ^ Friedrich Nietzsche, *Op,cit. ibidem*
117. ^ Platone, *Teeteto*|174 a
118. ^ G. Bertolotti, *Come far risalire i fiumi alla sorgente. Heidegger e la scienza*, 2006, pp. 46-48.
119. ^ H. G. Gadamer, Aforismi. Il pozzo di Talete, in Il mistero dell'inizio (Il Cammino della filosofia), intervista, EMSF-Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche, RAI, 5 gennaio 2000.
120. ^ 11 A 11 Diels-Kranz. In Egitto avrebbe anche spiegato che le piene del Nilo sono dovute ai venti etesii, un'ipotesi già criticata dagli autori antichi, come Erodoto, II, 20 (Heyd, p. 491 n. 8).
121. ^ È plausibile un viaggio di Talete in Egitto per Kirk-Raven-Schofield, p. 79, mentre è molto scettico Dicks, pp. 304-305, che ritiene che la notizia si sia originata dal passo di Erodoto che pone la nascita della geometria in Egitto, da dove l'avrebbero esportata i Greci (Erodoto, II, 109). La geometria egizia dei tempi di Talete trattava solo problemi empirici (Heath, p. 122).
122. ^ Diogene Laerzio, I, 27; Plinio il Vecchio, XXXVI, 82.
123. ^ Plutarco, *Convivio dei Sette Sapienti*, 2 = Moralia, 147 a. Kirk-Raven-Schofield, p. 85 e Heath, p. 129 ritengono che Talete non avrebbe usato questo metodo ma il primo, più semplice.
124. Proclo in 11 A 20 Diels-Kranz.

125. ^ Alcune ricostruzioni sono in Heath, pp. 132-133 e McKirahan, p. 26.
126. ^ Guthrie, p. 53. Kirk-Raven-Schofield, pp. 85-86 ritengono che Talete non avrebbe formulato nessun teorema ma avrebbe solo risolto alcuni problemi pratici.
127. ^ In realtà, il termine usato è "simili" anziché "uguali" (Dicks, p. 302).
128. ^ Anche se Proclo cita esplicitamente Eudemo solo per il terzo e il quarto teorema, si ritiene che anche i primi due derivino da lui (Karasmanis, p. 12 n. 25).
129. ^ Fr. 1 FHG = Diogene Laerzio, I, 24.
130. ^ Diogene Laerzio, I, 25. Heath, pp. 133-134 pensa ad un possibile errore da parte di Diogene Laerzio: avrebbe confuso questa notizia con quella di un'altra scoperta fatta da Pitagora (riferita da Plutarco in Moralia, 1094 B), poiché in entrambi i casi si parla di un sacrificio di buoi per celebrare la scoperta.
131. ^ Guthrie, pp. 53-54. Per Dicks, pp. 303, 305, Talete avrebbe avuto solo conoscenze matematiche empiriche e non avrebbe enunciato né dimostrato alcun teorema, e fu a partire da Eudemo che lo si ritenne l'iniziatore della matematica greca.
132. ^ McKirahan, p. 26; Karasmanis, p. 17. Questo teorema, che secondo Proclo/Eudemo Talete avrebbe dimostrato, non fu dimostrato neanche da Euclide, che lo enuncia come definizione (Karasmanis, p. 13).
133. ^ Diogene Laerzio, I, 23; 11 A 17 Diels-Kranz. Dicks, p. 296, nota che il passaggio è poco chiaro, poiché ritiene che Talete non potesse essere il primo a notare le eclissi né che avesse le conoscenze per spiegarne le cause.
134. Guthrie, p. 47.
135. ^ Aezio, II, 24, 1.
136. ^ Guthrie, p. 49.
137. ^ *P.Oxy.* 3710.
138. ^ McKirahan, pp. 24-25, che comunque rimane possibilista.
139. ^ Kirk-Raven-Schofield, p. 82, che non escludono l'uso di osservazioni effettuate dagli Egizi.
140. ^ Dicks, p. 295.
141. ^ Guthrie, p. 48. McKirahan, p. 24, ricorda che per determinare il luogo dove si sarebbe verificata un'eclissi si sarebbe dovuto attendere fino a Tolomeo.
142. ^ Dicks, pp. 308-309, secondo il quale i Greci ebbero scarse conoscenze su Babilonia fino a Berosso (III secolo a.C.).
143. ^ Guthrie, pp. 48-49; Dicks, p. 295.
144. ^ Diogene Laerzio, I, 23, che cita un passo dei *Giambi* (perduti) di Callimaco (11 A 3a Diels-Kranz).
145. ^ Kirk-Raven-Schofield, p. 84; White, p. 7 n. 22.
146. ^ 11 B 2 Diels-Kranz.
147. ^ White, p. 8. Lo stesso White, pp. 8-9, nota che Talete avrebbe osservato solo due stelle delle Iadi, una più a nord e una più sud, mentre in altri casi di osservazioni arcaiche le Iadi osservate erano sempre più di due.
148. ^ Plinio il Vecchio, XVIII, 213.
149. ^ White, p. 12.
150. ^ Diogene Laerzio, I, 24; 11 A 17 Diels-Kranz. White, pp. 12-13 nota che i periodi tra i due equinozi differivano di quattro giorni e mezzo e dunque Talete, se avesse sistematicamente misurato questi periodi per più anni, avrebbe potuto notare la differenza di durata.
151. White, p. 11.
152. ^ Kirk-Raven-Schofield, p. 83.
153. Diogene Laerzio, I, 27.
154. ^ Galeno in 11 A 5 Diels-Kranz. Secondo Diogene Laerzio, I, 24, Talete avrebbe anche chiamato "trentesimo" l'ultimo giorno del mese.

155. ^ White, p. 14.
156. ^ Diogene Laerzio, I, 24. Forse alla stessa scoperta si riferisce anche Apuleio (*Florida*, 18), tuttavia le espressioni usate da entrambi non sono chiare. Kirk-Raven-Schofield, p. 83 rilevano che la notizia è anacronistica poiché per Talete i corpi celesti non avrebbero potuto avere orbite, non potendo passare sotto la Terra che galleggiava sull'acqua. Un frammento di Eudemo citato da Simplicio (12 A 19 Diels-Kranz) afferma che fu Anassimandro e non Talete il primo ad interessarsi allo studio dei rapporti tra le dimensioni e le distanze degli astri (White, p. 16 n. 56).
157. ^ Aezio, II, 12, 1. Anche questa notizia non è ritenuta credibile per ragioni cronologiche (Dicks, p. 300).
158. ^ Fr. 20 Page.
159. ^ A questo proposito White, p. 15, riprende una testimonianza di Teofrasto (11 B 1 Diels-Kranz), secondo la quale Talete non fu il primo ad occuparsi dei fenomeni naturali, ma sopravanzò i suoi predecessori e li oscurò.
160. ^ White, p. 13.

Bibliografia

Fonti primarie

- AA.VV., *Suida*.
- Aristotele, *Metafisica*.
- Aristotele, *Politica*.
- Aristotele, *De anima*.
- Aristotele, *De caelo*.
- Marco Tullio Cicerone, *De divinatione*.
- Clemente Alessandrino, *Stromateis*.
- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei filosofi illustri*.
- Erodoto, *Storie*.
- Platone, *Protagora*.
- Platone, *Teeteto*.
- Plinio il Vecchio, *Naturalis historia*.
- Plutarco, *Moralia*.

Raccolte di testimonianze e frammenti

- Giorgio Colli, *La sapienza greca,* Vol. II, Milano, Adelphi, 1978.
- Giovanni Reale (a cura di), *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, Milano, Bompiani, 2006.
- Gabriele Giannantoni (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari, Laterza, 1969.
- Hermann Diels, *I Dossografi Greci*, Padova, CEDAM, 1961.
- Karl Wilhelm Ludwig Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum (FHG)*, Parisiis, 1848.
- Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker (FGrHist)*, Berlino, 1923.

- Georg Wöhrle, *The Milesians: Thales*, Berlino, De Gruyter, 2014.

Studi

- Ennio Biondi, *L'immagine di Talete nelle fonti letterarie greche. Breve analisi da Erodoto a Plutarco*, in *Gerión*, vol. 31, 2013, pp. 179-200.
- (**FR**) Aude Busine, *Les Sept Sages de la Grèce antique. Transmission et utilisation d'un patrimoine légendaire d'Hérodote à Plutarque*, Parigi, De Boccard, 2000.
- (**EN**) D.R. Dicks, *Thales*, in *The Classical Quarterly*, vol. 9, n. 3-4, 1959, pp. 294-309.
- (**EN**) Adelaide Glynn Dunham, *The history of Miletus, down to the Anabasis of Alexander*, Londra, University of London Press, 1915. Ospitato su archive.org.
- Benjamin Farrington, *Storia della scienza greca*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1964.
- Theodor Gomperz, *Pensatori greci*, Firenze, La Nuova Italia, 1962.
- (**EN**) W.K.C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, vol. 1, New York, Cambridge University Press, 1962.
- (**EN**) Thomas Heyd, *And yet she moves! – The earth rests on water: Thales on the role of water in Earth's mobility and in nature's transformations* (**XML**), in *Apeiron*, vol. 47, n. 4, 2014, pp. 485-512.
- (**EN**) Thomas Heath, *A history of Greek mathematics*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1921.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1932.
- (**EN**) George Huxley, *A War between Astyages and Alyattes*, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, vol. 6, n. 3, 1965, pp. 201-206.
- (**EN**) G.L. Huxley, *Archaic Greece in Hellenistic Chronography*, in *Hermathena*, n. 184, 2008, pp. 5-17.
- (**EN**) Vassilis Karasmanis, *On the first Greek mathematical proof*, in *Hermathena*, n. 169, 2000, pp. 7-21.
- (**EN**) G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Werner Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze, La Nuova Italia, 1961.
- Renato Laurenti, *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, 4ª ed., Bari, Laterza, 1997.
- (**EN**) Richard D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, 2ª ed., Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 2010, ISBN 978-1-60384-182-5.
- Friedrich Nietzsche, *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, Roma, Adelphi, 1993, ISBN 88-7983-265-4.
- (**EN**) Patricia F. O'Grady, *Thales of Miletus. The Beginnings of Western Science and Philosophy*, Londra-New York, Routledge, 2016, ISBN 978-0-7546-0533-1.
- Livio Rossetti, *Talete sophos (ad Atene, sotto l'arcontato di Damasia)* (**PDF**), in *Humanitas*, vol. 62, 2010, pp. 33-39.
- Bertrand Russell, *Storia della filosofia occidentale*, Milano, TEA, 2004 [1945], ISBN 978-88-502-0514-1.
- Emanuele Severino, *La filosofia antica*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1997 [1984], ISBN 88-17-11536-3.
- Bruno Snell, *I Sette sapienti. Vite e opinioni*, a cura di Ilaria Ramelli, 2ª ed., Milano, Bompiani, 2015, ISBN 978-88-452-3397-5.
- (**FR**) Brigitte Soyez, *Le Phénicien Thalès et le synoecisme de l'Ionie*, in *L'antiquité classique*, vol. 43, n. 1, 1974, pp. 74-82.

- *Talete di Mileto*, in *Dizionario di filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009. URL consultato il 6 giugno 2018.
- (EN) Stephen White, *Thales and the stars*, in A.P.D. Mourelatos, V. Miles Caston e D.W. Graham (a cura di), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Aldershot, Ashgate, 2002, pp. 3-18.

Voci correlate

- Sette savi
- Anassimandro
- Anassimene di Mileto
- Aneddoto dei frantoi di Talete
- Servetta trace

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Talete**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Talete**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Talete (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Thales_of_Miletus?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Talète di Mileto*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *TALETE di Mileto*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Talete di Mileto*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Talète di Milèto*, su *sapere.it*, De Agostini.
- *Talete di Mileto*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- (EN) *Thales of Miletus*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Talete*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (ES) *Talete*, su *Philosophica*.
- (EN) *Talete*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- (EN) *Talete*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (EN) *Opere riguardanti Talete*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Talete*, su *Goodreads*.
- (EN) Patricia O'Grady, *Thales of Miletus*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 84001327 (https://viaf.org/viaf/84001327) · ISNI (EN) 0000 0003 9611 4581 (http://isni.org/isni/0000000396114581) · SBN RAVV079734 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/RAVV079734?core=autoriall) · BAV 495/122472 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_122472) · CERL cnp00967222 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00967222) · LCCN (EN) n86024245 (http://id.loc.gov/authorities/names/n86024245) · GND (DE) 118801732 (https://d-nb.info/gnd/118801732) · BNE (ES) XX1675736 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1675736) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1675736) · BNF (FR) cb11964657p (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11964657p) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11964657p) · J9U (EN, HE) 987007343088605171 (htt

	p://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007343088605171) · NDL (EN, JA) 00930709 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/009307009)

Portale Antica Grecia	**Portale Astronomia**	**Portale Biografie**
Portale Filosofia	**Portale Matematica**	

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Talete&oldid=138369681"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 17 mar 2024 alle 19:23.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Anassimandro

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Anassimandro (in greco antico: Ἀναξίμανδρος[?], *Anaxímandros*; Mileto, 610 a.C. circa – 546 a.C. circa) è stato un filosofo greco antico presocratico e il primo cartografo.

Mosaico del III secolo proveniente da Treviri che ritrae Anassimandro mentre regge una meridiana.

Anassimandro fece parte della scuola di Mileto dove apprese gli insegnamenti del suo maestro Talete a cui successe divenendo il secondo maestro di quell'istituto che annoverò anche Anassimene e, probabilmente, ebbe Pitagora tra i suoi allievi.[1]

Si conosce poco della sua vita e del suo lavoro; secondo i documenti storici disponibili, fu il primo filosofo noto ad aver trascritto i suoi studi,[2] sebbene rimanga solo un frammento della sua opera. Testimonianze frammentarie trovate in documenti postumi hanno permesso di ricostruire un ritratto dell'uomo.

Anassimandro fu uno dei primi sostenitori della scienza e cercò di osservare e spiegare diversi aspetti dell'universo, con un particolare interesse per le sue origini, sostenendo che la natura sia governata da leggi, proprio come le società umane, e tutto ciò che disturba l'equilibrio non può continuare a lungo.[3] Come molti pensatori del suo tempo, la filosofia di Anassimandro includeva contributi a molte discipline. In astronomia, tentò di descrivere la meccanica dei corpi celesti in relazione alla Terra. In fisica, la sua postulazione che l'indefinito (o *Ápeiron*) fosse la fonte di tutte le cose spinse la filosofia greca a un nuovo livello di astrazione concettuale. La sua conoscenza della geometria gli permise di introdurre lo gnomone in Grecia. Realizzò una mappa del mondo grazie alla quale contribuì notevolmente al progresso della geografia. Fu anche coinvolto nella politica di Mileto e fu inviato come esponente in una delle sue colonie.

Indice

Biografia

Cosmologia

- Le concezioni astronomiche
- Il mare, la terra, l'origine dell'uomo
- L'interpretazione di Schiaparelli

Mito e filosofia

- L'*ápeiron*

Edizioni

Note

Bibliografia

Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Dettaglio della *Scuola di Atene*, di Raffaello Sanzio 1510–1511. Questo personaggio è tradizionalmente identificato con Boezio, ma la somiglianza con il bassorilievo del Museo Nazionale Romano ha spinto alcuni ad identificarlo con il filosofo[4].

Si conosce poco della sua vita: Diogene Laerzio[5], dopo averlo detto di Mileto e figlio di un Prassiade, riferisce l'apparentemente insignificante aneddoto secondo il quale, mentre cantava, sarebbe stato deriso da alcuni bambini, esclamando allora: «Bisognerà cantare meglio, per via dei bambini»: episodio che indicherebbe la necessità di far ben comprendere agli ingenui le verità da lui conosciute.

Lo storico greco sostiene che egli avrebbe preparato un'esposizione delle proprie dottrine e, citando la *Cronologia* di Apollodoro di Atene[6], afferma che nel secondo anno della 58ª Olimpiade (547 a.C.) Anassimandro avrebbe avuto 64 anni e sarebbe morto poco dopo.[5]

La tarda Suda, intorno al X secolo d.C., gli attribuisce le opere *Sulla natura*, *Il giro della terra*, *Sulle stelle fisse*, *La sfera* e «alcune altre», lo dichiara discepolo e parente di Talete e ne fa lo scopritore degli equinozi, dei solstizi e degli "orologi"[7], una notizia forse ricavata dalla *Praeparatio evangelica*[8] di Eusebio di Cesarea, secondo la quale Anassimandro: «per primo costruì degli gnomoni per conoscere le rivoluzioni del sole, il tempo, le stagioni e gli equinozi». Nella *Varia historia* di Eliano[9] si riporta che Anassimandro avrebbe guidato i Milesi alla fondazione della nuova colonia di Apollonia.

Cicerone[10], dal canto suo, afferma che «i Lacedemoni furono avvertiti da Anassimandro, lo studioso della natura, di lasciare la città e le case, vegliando in armi sui campi, perché era imminente un terremoto; dopo questo evento la città rimase del tutto distrutta e venne giù dal monte Taigeto una massa rocciosa della grandezza della poppa di una nave».

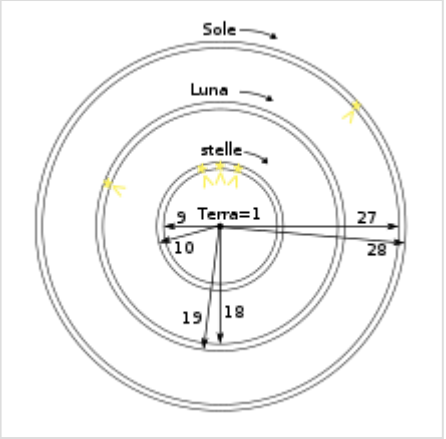
Cosmologia

> «Anassimandro di Mileto, l'allievo di Talete, ebbe per primo l'audacia di disegnare l'ecumene su una tavoletta»
>
> (Agatemero)

Le concezioni astronomiche

L'uso di spiegazioni naturalistiche anziché mitico-religiose distingue radicalmente la cosmologia di Anassimandro dai precedenti autori, come Esiodo, e si inserisce nel grande movimento di "de-mitificazione" della conoscenza dei filosofi presocratici. Anassimandro è il primo a concepire un modello meccanico del mondo. Sostiene che la Terra galleggia immobile nello spazio, senza cadere e senza essere appoggiata a nulla. Se per Talete la Terra è un disco piatto che si regge sull'acqua, conformemente alla sua dottrina dell'acqua come principio – *substantia*, "che sta sotto" – delle cose, Aezio[11] e lo Pseudo-

Plutarco[12] riportano che per Anassimandro la Terra ha la curiosa forma di un disco, o un corto cilindro (come una "pietra di colonna") di altezza un terzo del diametro. Aristotele[13] riferisce che secondo alcuni la Terra «sta ferma a causa dell'eguale distribuzione delle parti: così tra gli antichi Anassimandro. E in effetti, quel che è collocato al centro e ha eguale distanza dagli estremi, non può essere portato in alto più che in basso o di lato. Essendo pure impossibile che il movimento avvenga contemporaneamente in direzioni opposte, sta necessariamente ferma». Aristotele considera l'idea "ingegnosa", ma la respinge, preferendo la propria idea che la Terra resta al centro dell'universo perché questo è il suo "luogo naturale".



La concezione dell'universo secondo Anassimandro

Il fatto che Anassimandro abbia compreso che la Terra galleggia libera nello spazio senza cadere e senza bisogno di essere sostenuta da qualcosa è stato indicato da molti come la prima grande rivoluzione cosmologica, e una delle sorgenti del pensiero scientifico[14][15]. Il filosofo della scienza Karl Popper ha chiamato questa idea "una delle più coraggiose, più rivoluzionarie, più portentose idee nella storia del pensiero umano"[16]. Il modello di Anassimandro permette ai corpi celesti di passare sotto la Terra, e apre la via alla grande astronomia greca dei secoli successivi.

Per Aezio[17] Anassimandro avrebbe sostenuto che gli astri sono involucri d'aria a forma di ruota, pieni di fuoco, dalle cui aperture fuoriescono le fiamme; allo stesso modo il Sole «è una sfera ventotto volte maggiore della terra, molto simile alla ruota di un carro, che in una parte, attraverso un'apertura, mostra il fuoco, come attraverso la canna di un flauto» e le eclissi si produrrebbero quando quell'apertura si chiude. Analogamente, anche la Luna «è una sfera diciannove volte la terra, simile a una ruota di carro, la cui circonferenza è incavata e piena di fuoco come il Sole, e come il Sole è posta in una posizione obliqua e munita di sfiatatoio, come la canna di un flauto» la cui otturazione ne provoca l'eclissi.

Anche dei fenomeni naturali fornisce interpretazioni: «tutti questi fenomeni sono prodotti dal vento che quando, chiuso in una spessa nuvola, riesce, a causa della sottile leggerezza delle sue parti, a fuoriuscire con violenza, rompendo la nuvola e producendo il fragore del tuono, mentre la dilatazione della massa nera produce il chiarore del lampo». Il vento è una corrente d'aria «provocata dalle particelle più leggere e umide in essa contenute che si muovono ed evaporano sotto l'azione del Sole». Seneca,[18] precisa che può anche tuonare a cielo sereno perché «il vento s'abbatte sull'aria densa che si lacera. E perché altre volte non ci sono fulmini ma solo tuoni? Perché il vento, troppo debole, non è riuscito a risolversi in fiamma ma solo in suono. Cos'è allora il lampeggiare? Una scossa d'aria che si disperde e precipita mostrando un debole fuoco incapace di uscire e il fulmine è una corrente d'aria più violenta e densa».

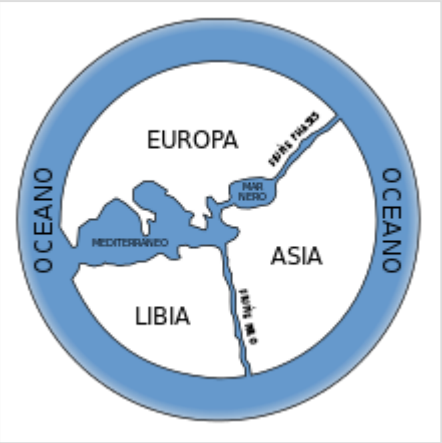
Secondo Favorino[19] fu Anassimandro il primo ad inventare lo gnomone, conficcando un'asta al centro di un quadrante disegnato nell'agorà di Sparta.

Il mare, la terra, l'origine dell'uomo

Dalle opere perdute di Teofrasto, Alessandro d'Afrodisia[20] riporta che per Anassimandro il mare è «il residuo di un'umidità originaria: infatti la zona intorno alla Terra era umida e, con l'evaporazione di una parte, sotto l'azione del Sole, vennero i venti e le stesse rotazioni del Sole e della Luna, come se questi

compissero le loro rivoluzioni a causa dei vapori e delle esalazioni e si volgessero nei luoghi dove sono più abbondanti. Il residuo dell'umidità nelle cavità della Terra forma il mare, che diventa sempre meno esteso, disseccato com'è continuamente dal Sole, tanto che alla fine tutto sarà asciutto».

L'origine degli animali e degli stessi esseri umani avrebbe avuto luogo dal mare e dalle zone umide della Terra; Censorino[21] riporta che Anassimandro, allo scopo di dare una spiegazione di come fossero potuti sopravvivere i primi esseri umani, incapaci come sono di provvedere a sé stessi fin dalla nascita, sostenesse che «dall'acqua e dalla Terra riscaldate nacquero pesci o animali simili; entro di loro si generarono feti umani che crebbero fino alla pubertà; poi, spezzate le loro membrane, ne uscirono uomini e donne che erano ormai in grado di nutrirsi autonomamente».



Possibile atlante di Anassimandro

Lo storico Ammiano Marcellino[22] ci ricorda la concezione che Anassimandro aveva dei terremoti, in questo modo: «la Terra, inaridita dall'eccessiva siccità dell'estate o dopo l'umidità delle piogge, si apre in grosse voragini, entro le quali penetra l'aria dall'alto con gagliarda violenza per cui, squassata dalle fortissime correnti d'aria che vi si sono infiltrate, è sconvolta dalle fondamenta. Tali terremoti avvengono per questi motivi nei periodi di grande caldo o anche in quelli estremamente piovosi»

Tanto Strabone che Agatemero, e anche Temistio, nei suoi *Discorsi*, citando Eratostene di Cirene, ricordano altresì, a testimonianza degli interessi geografici tipici di questi primi filosofi di Mileto, che Anassimandro avrebbe per primo disegnato e reso pubblica una carta della Terra, poi perfezionata da Ecateo di Mileto. Le critiche di Eraclito contro la multiscienza (*polymathìa*) si diressero solamente nei confronti di quest'ultimo.[23]

In essa appare la sua concezione generale dell'universo, composto da quattro elementi fondamentali: la Terra al centro, tutta circondata dall'acqua, al di sopra della quale è il vapore prodotto dal riscaldamento dell'acqua operato da un fuoco che originariamente abbracciava ogni cosa. L'evaporazione dell'acqua aumentò il volume del vapore d'acqua che fece esplodere l'involucro di fuoco, producendo le stelle, il Sole, e la Luna.

L'interpretazione di Schiaparelli

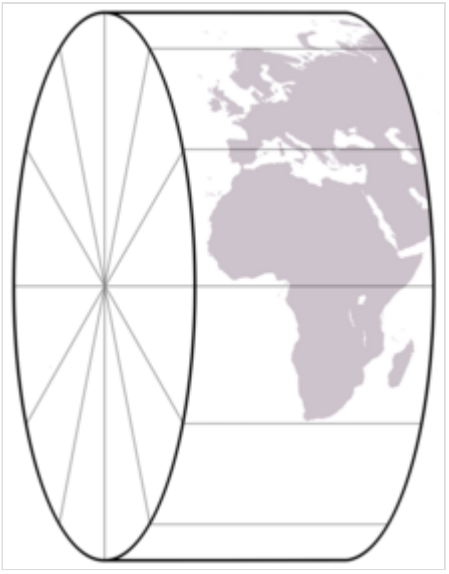
Nei suoi Scritti sulla storia della astronomia antica, Giovanni Schiaparelli sostiene che la Terra cilindrica di Anassimandro non andrebbe immaginata come un mondo popolato sulla superficie piana, ma su quella convessa, la cui curvatura seguirebbe quindi un meridiano. In questo modo troverebbero spiegazione alcuni fenomeni già noti ai tempi di Anassimandro, come il fatto che la Stella Polare appare ad elevazioni diverse a seconda dalla latitudine a cui si trova l'osservatore, e il fatto che viaggiando verso sud si vedono stelle e costellazioni non altrimenti visibili. Inoltre le variazioni dell'angolo di incidenza dei raggi solari giustificherebbero le diverse zone climatiche, con le relative diversità nella flora e la fauna[24].

Mito e filosofia

È tipico della coscienza mitica non solo interpretare singole figure sensibili, oggetti comuni, come manifestazioni o risultato di azioni di forze mitiche, ma pretendere di spiegare tutto l'esistente, ricercandone tanto l'origine che il motivo della sua esistenza. In questo andare a ritroso, la coscienza mitica – non soltanto

greca – si arresta nell'individuazione, indicata come postulato, di un primo fondamento. Così in un canto rigvedico è scritto:

> «Solo il Questo respirava immobile, non c'era altro. Allora non c'era né l'essere né il non essere, né l'aria né di sopra il cielo [...] non c'era né morte né immortalità, né giorno né notte.»



La Terra cilindrica di Anassimandro nell'interpretazione di Schiaparelli

Anassimandro, contrariamente a Talete, che pone il fondamento delle cose naturali in un elemento che ha caratteristiche sensibili e naturali come l'acqua, sembra, pur essendo di quello più giovane, tornare a una concezione prossima alla visione mitologica del cosmo. In realtà, egli ne è già lontano; se la forma del suo linguaggio – per quel che si può giudicare dal poco che ci è rimasto – mantiene evidenti assonanze con precedenti esposizioni cosmogoniche, la sua intuizione dell'origine delle cose non si svolge, come nelle mitologie, nel racconto di una successione di creazioni, in una sequenza genealogica come si manifesta, per esempio, nella teogonia di Esiodo. Egli pone immediatamente, come Talete e come farà successivamente Anassimene, il fondamento del Tutto dal quale tutte le cose nascono: e questo Tutto è la *phýsis*, è la natura.

La parola *phýsis* ha già in sé, nella propria etimologia, il senso del divenire, collegandosi a *phýein* – generare – e a *phýesthai* – crescere. Nel concetto di natura è già implicito il nascere e il crescere delle cose, il loro divenire, e pertanto non occorre ricorrere a successioni di esseri mitici dai quali dovrebbero derivare altri fino a giungere finalmente alle cose sensibili. E tuttavia, pur essendo l'origine delle cose, essa rimane eguale a sé stessa, essa genera mantenendosi: i filosofi ionici colgono nella natura l'unità che si manifesta tanto nell'essere quanto nel divenire, tanto nel conservarsi che nel mutare delle cose.

Come scrive il Cassirer, «la "natura" del fondamento originario è tale che essa si disperde in una molteplicità di configurazioni particolari dell'essere e si traduce in essa, ma non vi si distrugge: si conserva in essa come un nocciolo immutabile. Al contrario, la molteplicità, come deriva tutto il proprio essere dal fondamento originario, così alla fine deve necessariamente ritornare a quest'ultimo. In tale processo del nascere e del perire, si manifesta l'ordine eterno e l'eterna giustizia della natura come l'annunzia Anassimandro».

L'*ápeiron*

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Ápeiron*** *e* ***Arché****.*

Di Anassimandro ci è pervenuto un frammento, tramandato da Simplicio[25]:

(GRC)	(IT)
«Ἀναξίμανδρος....ἀρχήν....εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον....ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ	«Anassimandro....ha detto.... che principio degli esseri è l'illimitato (ápeiron)....da dove infatti gli esseri hanno l'origine, lì hanno anche la

τὸ χρεὼν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν»

distruzione secondo necessità, poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo.»

In un altro frammento fornisce la prima definizione di tempo.

«Tempo è ciò che determina la generazione, la distruzione e l'esistenza dei mondi»

(DK 12A11)

Le *Opinioni dei fisici* di Teofrasto sono una delle maggiori fonti della filosofia presocratica

E lo stesso Simplicio, commentando il passo e rifacendosi alle, per noi perdute, *Opinioni dei fisici* di Teofrasto, scrive che per Anassimandro «principio ed elemento degli esseri è l'infinito, avendo egli per primo introdotto questo nome di principio (*archè*). E dice che il principio non è né l'acqua né un altro dei cosiddetti elementi, ma un'altra natura infinita, dalla quale provengono tutti i cieli e i mondi che in essi esistono [...] e l'ha espresso con parole alquanto poetiche. È chiaro che avendo osservato il reciproco mutamento dei quattro elementi [*acqua, aria, terra, fuoco*], ritenne giusto di non porne nessuno come principio, ma qualcosa d'altro. Secondo lui la nascita delle cose non avviene per alterazione del principio elementare, ma avviene per il distacco da quello dei contrari a causa dell'eterno movimento».

Per contrari, Simplicio intende il caldo e il freddo, il secco e l'umido e così via; seguendo Aristotele, considera che Anassimandro sia di fatto un precursore di Anassagora: Aristotele, infatti, nella *Fisica*, già considerò che per Anassimandro «dall'Uno che li contiene, si staccano i contrari» e che «quanti ammettono sia l'unità che la molteplicità dell'Essere, come per esempio Empedocle e Anassagora, fanno uscire dalla mistione le altre cose per divisione».

Ma Aristotele, nella sua *Fisica*[26] dice di più: «ogni cosa o è principio o deriva da un principio: ma non c'è principio dell'infinito, perché questo rappresenterebbe il suo limite. Inoltre è ingenerato e incorruttibile, in quanto principio, perché necessariamente ogni cosa generata deve avere una fine e c'è una fine di ogni distruzione. Perciò, l'infinito non ha principio ma sembra esso stesso essere principio di ogni cosa e ogni cosa abbracciare e governare, come dicono quanti non ammettono altre cause, a parte l'infinito [...] Inoltre esso è divino perché è immortale e indistruttibile, come vuole Anassimandro e la maggior parte dei fisiologi.

Fanno fede dell'esistenza dell'infinito, a guardar bene, cinque ragioni: il tempo – perché è infinito; la divisione delle grandezze – perché anche i matematici usano l'infinito; e ancora: solo se la fonte, da cui deriva ogni cosa generata, è infinita, allora esistono sempre la generazione e la distruzione; poi, ogni cosa, che sia limitata, ha sempre il suo limite rispetto a un'altra cosa, cosicché non ci sarà un limite se una cosa troverà sempre un limite in un'altra cosa.

Ma soprattutto, il motivo più importante e più difficile per tutti, è che pare che siano infiniti tanto il numero e le grandezze matematiche quanto tutto quello che c'è oltre i cieli; ma siccome quel che c'è oltre i cieli è infinito, sembra che vi debba essere un corpo infinito e dei mondi infiniti».

È evidente che qui Aristotele sviluppa un personale ragionamento che non può essere fatto risalire ad Anassimandro, tanto che Aezio[27], che segue Teofrasto, sostiene che Anassimandro sbaglierebbe, in quanto «non dice che cos'è l'infinito, se l'aria o l'acqua o terra o qualsiasi altro corpo. E sbaglia perché ammette la materia e sopprime la causa efficiente. In effetti l'infinito non è altro che materia e la materia non può essere in atto se non c'è causa efficiente». Aristotele e gli aristotelici non ammettono l'infinito-materia se non come "causa materiale", come materia costituente gli oggetti, i quali devono essere il risultato di un'altra causa – la "causa efficiente" – a loro avviso necessariamente diversa dalla materia. Si pone allora il problema di come le cose provengano dall'ápeiron.

Se *ápeiron* (letteralmente, "senza perimetro") viene tradotto comunemente in "infinito" o illimitato, esso va anche inteso come "non definito", "indeterminato". Essendo indeterminato, non identificandosi con nessun specifico elemento (*stoichéion*) - acqua, aria, terra o fuoco – resta determinato dall'unica qualità che gli appartenga derivante dalla sua stessa definizione, ossia una materia indifferenziata, della quale nulla possa dirsi se non infinita e irriducibile a ogni determinazione.

> «[...] da dove infatti gli esseri hanno l'origine, lì hanno anche la distruzione [...]»

I filosofi naturalisti della Ionia, impressionati dal fenomeno del nascere, del mutare e del morire di tutte le cose, ne ricercano la causa: come Talete vedeva nell'acqua, considerata *ovunque* presente come elemento liquido, solido e gassoso, l'origine delle cose, così per le medesime ragioni, Anassimene ne vedrà l'origine nell'aria, *ovunque* presente, mentre Anassimandro vede che i fenomeni si producono *ovunque* e l'*ovunque* è per sua stessa natura *indefinito* proprio perché, essendo il Tutto, è privo di individuazione al di fuori di sé stesso, non è spiegabile attraverso la determinazione di qualcosa di altro, dal momento che questo qualcosa rientrerebbe già nel Tutto.

Allo stesso modo, se nell'ápeiron sembrerebbe che vi debba essere una forza – l'"eterno movimento" di cui parla Simplicio – che faccia nascere, trasformare e morire le cose, questa forza, proprio in virtù dell'*indefinibilità* del Tutto, è resa *definibile* solo come essa stessa *ápeiron*, indissolubilmente legata, non scindibile e non distinguibile da esso, altrimenti il Tutto, nuovamente, non sarebbe più tale, avendo altro da sé, e come le cose nascono dall'ápeiron, così lì devono trasformarsi e morire, perché non c'è un *altrove* dove trasformarsi e morire.

> «[...] lì hanno anche la distruzione secondo necessità, poiché essi pagano l'uno all'altro (*αλλήλοις*) la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine (τάξις) del tempo»

Ogni cosa che nasce si manifesta nella sua individualità, si dimostra diversa da ogni altra. Vi è chi, come Friedrich Nietzsche[28], ha interpretato il passo come se per Anassimandro ogni divenire sia «un'emancipazione, meritevole di castigo, dall'eterno essere, come un'ingiustizia da espiare con la distruzione [...] Scorgendo nella molteplicità delle cose giunte alla nascita una somma di ingiustizie da espiare, con piglio audace, primo tra i Greci, ha afferrato il nodo del più profondo problema etico. Come può perire qualcosa che ha diritto d'essere? Da cosa nasce quell'incessante divenire e generare, quell'espressione di spasimo sul volto della natura, quel funereo, interminabile lamento in tutti i regni dell'esistenza? [...]».

Così lo Jaeger[29] può interpretare che «Anassimandro immagina concretamente che le cose contendano fra loro, come gli uomini in tribunale. Ci troviamo di fronte a una polis ionica. Vediamo il mercato, dove si rende giustizia, e il giudice, seduto sul suo seggio, che stabilisce il castigo (*táttei*). Egli ha nome Tempo. Lo conosciamo dal pensiero politico di Solone: al suo braccio non si sfugge. Quanto l'uno dei contendenti abbia preso di troppo all'altro, gli sarà immediatamente ritolto e ridato a colui che ebbe troppo poco [...] Anassimandro va assai più oltre. Egli vede verificarsi questo eterno compenso non solo nella vita umana, ma nell'universo intero, in tutti gli esseri. L'immanenza della sua effettuazione, che si palesa nella sfera umana, gli suggerisce che le cose della natura, le loro forze e contrasti, siano sottoposti a una giustizia immanente, come gli uomini, e che secondo questa se ne compia l'ascesa e il tramonto».

Essendo l'ápeiron l'unità dei contrari, contenendo nel suo seno gli opposti, ognuno di questi, nascendo, contrasta con un altro, così come la notte, opponendosi al giorno alla sua nascita, lo distrugge e da questo sarà dissolta a sua volta: ogni nascita è un'ingiustizia commessa contro altri, è la pretesa di ogni cosa di sostituirsi alla sua contrastante, di sussistere in assenza di quella. In questo incessante contrastare sta il movimento delle cose, il loro eterno divenire.

Come esiste un'immanenza di giustizia nella realtà dell'ordinamento umano, a maggior motivo nel Tutto esiste un ordinamento giuridico attraverso il quale le cose vengono governate: la giustizia umana ne è soltanto un riflesso, è una delle manifestazioni della legge universale, nella quale risiede la necessità del nascere e del perire manifestata dal comando, dall'ordine (τάξις) - da non intendere in senso di consequenzialità temporale, cronologica – del Tempo che svolge la funzione di giudice, il quale applica la legge universale che governa ogni cosa.

Un'interpretazione molto diversa dell'ápeiron è difesa dagli autori che danno una lettura più naturalistica della concezione del mondo di Anassimandro. Per esempio Marc Cohen[30] e Carlo Rovelli[31] interpretano l'ápeiron come la prima "entità teorica" nella storia della scienza: una entità naturale non direttamente osservabile, ma la cui esistenza è postulata per organizzare rendere conto in maniera naturalistica della complessità fenomeni osservabili. Isolata, ma consistente con questa lettura, è l'opinione del filologo Giovanni Semerano (*L'infinito: un equivoco millenario*) secondo il quale *ápeiron*, che deriverebbe dal semitico *apar*, («polvere», «terra»), accadico *eperu* equivalente del biblico *'afar*, sarebbe stato utilizzato da Anassimandro nel significato di *terra* e non di *infinito*, ciò, fra le tante sue conseguenze citate da Semerano, ricondurrebbe la filosofia presocratica essenzialmente ad una fisica corpuscolare, che accomunerebbe Anassimandro, Talete e Democrito. La relazione fra l'ápeiron di Anassimandro e gli atomi di Leucippo e Democrito è corroborata dall'attributo che comunemente accompagna gli atomi nei frammenti degli atomisti: "ápeira", plurale di ápeiron, usualmente tradotto con "innumerevoli".

Edizioni

- H. Diels, *Doxographi Graeci*, Padova, CEDAM, 1961
- C. Mueller, *Fragmenta Historicorum Graecorum* (FHG), Parisiis, 1848
- F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, Parigi, 1881
- (**DE**, **GRC**) Felix Jacoby, *9*, in *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlino, Weidmann, 1923-1958.
- Anaximandre, *Fragments et témoignages*, testo greco traduzione francese, introduzione e commento di Marcel Conche, Parigi: Presses universitaires de France, 1991.
- *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di Gabriele Giannantoni, Bari: Laterza, 1969.

- *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Milano: Bompiani, 2006.

Note

1. ^ *Porphyry, Life of Pythagoras Anaximander*.
2. ^ Temistio, *Oratio* 26, §317
3. ^ Park, David (2005) *The Grand Contraption*, Princeton University Press ISBN 0-691-12133-8
4. ^ *Copia archiviata*, su *hellenicaworld.com*. URL consultato l'11 novembre 2017.
5. *Vite dei filosofi*, II, 1-2 = 12 A 1 Diels-Kranz.
6. ^ fr. 79 FHG = FGrHist 244 F 29 II 1028.
7. ^ *Suda*, Ἀ 1986 = 12 A 2 Diels-Kranz.
8. ^ X 14, 11 = 12 A 4 Diels-Kranz.
9. ^ III, 17 = 12 A 3 Diels-Kranz.
10. ^ *De divinatione*, I 50, 112 = 12 A 5a Diels-Kranz.
11. ^ *De Fide* (III, 7, 1).
12. ^ III, 10
13. ^ *De coelo*, II 13, 295 b
14. ^ Carlo Rovelli, "Che cos'è la scienza. La rivoluzione di Anassimandro" (Mondadori, 2011)
15. ^ Daniel W. Graham, "Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy" (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).
16. ^ Karl Popper, "Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge" (New York: Routledge, 1998), pg 186.
17. ^ *Dox*. 342, 348, 354, 355, 359, 367, 374
18. ^ *Naturales quaestiones*, II, 18
19. ^ Diogene Laerzio, II, 1-2 (https://books.google.it/books?id=Ztiori43vX0C&pg=PA30&lpg=PA30&dq=favorino+anassimandro&source=bl&ots=Yb_0ypVlJo&sig=Vt36z_hpcM1wDe72W3wsKFAz2QM&hl=it&ei=B-fGTLXKNZCdOtH29ZgB&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=8&ved=0CDQQ6AEwBw#v=onepage&q=favorino%20anassimandro&f=false)
20. ^ *Meteorologia*, 67, 3
21. ^ *De die natali*, 4, 7
22. ^ *Res gestae*, XVII 7, 12
23. ^ Maria Timpanaro Cardini, *Saggio sugli Eleati*, in *Studi Classici e Orientali*, vol. 16, Pisa University Press, 1967, pp. 149-255, ISSN 0081-6124, JSTOR 24176284, OCLC 5828223658.
24. ^ Il testo originale di Schiaparelli è consultabile in questa pagina di wikisource
25. ^ *Commentario alla fisica di Aristotele*, 24, 13; Diels-Kranz fr. 12, B 1.
26. ^ Γ 4. 203 b 3
27. ^ *Dox.*. 277
28. ^ *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, 4
29. ^ *Paideia*, I, 9
30. ^ “History of Ancient Philosophy,” lecture notes for University of Washington course Philosophy 320: Ancient Philosophy, accessed January 3, 2011, https://faculty.washington.edu/smcohen/320/320Lecture.html.
31. ^ *Cos'è la Scienza. La Rivoluzione di Anassimandro*, capitolo VI.

Bibliografia

Fonti primarie

- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano, Bompiani 2005, ISBN 88-452-3301-4

Fonti secondarie

- Aldo Brancacci, *Il principio in Anassimandro*, in *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, XCI (XCIII), 2012, pp. 209–223
- Ernst Cassirer, *Da Talete a Platone*, Roma-Bari, 1992, ISBN 88-420-3993-4* B. Farrington, *Storia della scienza greca*, Milano, 1964
- Giorgio Colli, *La sapienza greca II – Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito*. Adelphi, Milano, 1978, ISBN 978-88-459-0893-4
- Antonello Franco, *Anassimandro* e l'interpretazione heideggeriana, in *Essere e senso. Filosofia, religione, ermeneutica*, cap. II, Guida, Napoli, 2005.
- Martin Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, trad. it. di Pietro Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968
- Edward Hussey, *I presocratici*, Mursia, Milano 1976
- Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Milano, 2003, ISBN 88-452-9233-9
- Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York: Columbia University Press, 1960 (terz edizione: Indianapolis, Hackett, 1994
- Renato Laurenti, *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, Bari: Laterza, 1971.
- Friedrich Nietzsche, *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, Roma, 1993, ISBN 88-7983-265-4
- Carlo Rovelli, *Che cos'è la scienza. La rivoluzione di Anassimandro*, Mondadori, Milano 2011 ISBN 978-8861840751
- Emanuele Severino, *La filosofia antica*, Milano, 1984
- Eduard Zeller - Rodolfo Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, 1951
- Paolo Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Milano, 1980, ISBN 88-459-0948-4

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Anassimandro**
- Wikisource contiene una pagina in lingua greca dedicata a **Anassimandro**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Anassimandro**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Anassimandro (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Anaximander?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Anassimandro di Mileto*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Aurelio Covotti, *ANASSIMANDRO*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1929.

- *Anassimandro di Mileto*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) James Evans, *Anaximander*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Anassimandro*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (ES) *Anassimandro*, su *Philosophica*.
- (EN) *Anassimandro*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (EN) *Opere di Anassimandro*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere riguardanti Anassimandro*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Anassimandro* / *Anassimandro (altra versione)*, su *Goodreads*.
- (EN) Dirk L. Couprie, *Anaximander (c. 610—546 B.C.E.)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Dirk L. Couprie, *Bibliography on Anaximander*, su *dirkcouprie.nl*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 280059448 (https://viaf.org/viaf/280059448) · ISNI (EN) 0000 0003 8717 2077 (http://isni.org/isni/0000000387172077) · SBN RAVV079735 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/RAVV079735?core=autoriall) · BAV 495/122473 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_122473) · CERL cnp00397232 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00397232) · Europeana agent/base/180 (https://data.europeana.eu/agent/base/180) · LCCN (EN) n85142191 (http://id.loc.gov/authorities/names/n85142191) · GND (DE) 118645102 (https://d-nb.info/gnd/118645102) · BNE (ES) XX877816 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX877816) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX877816) · BNF (FR) cb12250236c (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12250236c) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12250236c) · J9U (EN, HE) 987007274066105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007274066105171) · NDL (EN, JA) 00620265 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00620265)

Portale Antica Grecia **Portale Astronomia** **Portale Biografie**

Portale Filosofia **Portale Geografia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Anassimandro&oldid=137924884"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 17 feb 2024 alle 20:05.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Anassimene di Mileto

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Anassimene o **Anassìmene**[1] (in greco antico: Ἀναξιμένης?, *Anaximénēs*; Mileto, 586 a.C. circa – 528 a.C.) è stato un filosofo greco antico.

Anassimene

I dettagli della sua vita sono pressoché sconosciuti perché nessuna delle sue opere è stata preservata. Le idee di Anassimene sono conosciute solo oggi a causa dei commenti su di lui fatti da scrittori successivi, come Aristotele.

Essendo l'ultimo dei tre filosofi della Scuola di Mileto, considerati i primi filosofi del mondo occidentale, Anassimene è meglio conosciuto e identificato come un giovane amico o studente di Anassimandro, a sua volta allievo del primo filosofo Talete. Ognuno ha sviluppato una cosmologia distinta senza rifiutare completamente le opinioni dei predecessori. Ognuno era esponente del materialismo monista e cercava di scoprire l'*archè*. Talete propose che tutto fosse fatto d'acqua; Anassimandro che tutto fosse fatto di *apeiron* o qualcosa di indefinito piuttosto che qualcosa di specifico, e Anassimene che tutto fosse fatto di aria, o letteralmente di *aer* che può anche includere nebbia o vapore. Aria più condensata compone oggetti più freddi e densi e quella più rarefatta oggetti più caldi e leggeri.

Gran parte del suo pensiero astronomico era basato su quello di Anassimandro, sebbene ne alterasse le idee per adattarle meglio alle sue opinioni filosofiche sulla fisica e sul mondo naturale. Anassimene riteneva che la Terra fosse piatta come un disco e si spostasse nell'aria come un frisbee. Il cratere di Anassimene sulla Luna è chiamato così in suo onore.

Alcuni scritti di Anassimene sono citati durante l'età ellenistica, ma attualmente non esiste alcuna registrazione di questi documenti. Apollodoro di Damasco stimò che la durata della vita di Anassimene fosse fiorita durante lo stesso periodo in cui Ciro il Grande sconfisse Creso nella battaglia di Thymbra nel 546 a.C. La filosofia potrebbe essersi diffusa altrove perché Mileto fu conquistata dall'esercito persiano nel 494 a.C.

Indice

Vita e pensiero
- L'aria come *archè*
- Cosmogonia
- Le opere

Note

Bibliografia
Altri progetti
Collegamenti esterni

Vita e pensiero

Secondo Ippolito di Roma, nacque fra il 588 ed il 587 a.C. e, secondo Diogene Laerzio, morì negli anni della 63ª Olimpiade, quindi fra il 528 ed il 525 a.C. Su di lui si hanno pochissime notizie. Fu quasi sicuramente discepolo di Anassimandro, dal quale ereditò forse la direzione della sua scuola. Oltre che di filosofia si occupò di astronomia e meteorologia.

Anassimene fa parte di quel gruppo di filosofi naturalisti che, a partire da Talete, basarono i loro studi attorno alla ricerca dell'*archè*, cioè il principio originario di tutte le cose. È noto che Anassimene scrisse alcune opere in dialetto ionico, ma di esse possediamo solo un frammento di 2 righe. Da questo breve frammento è impossibile ricostruire la sua filosofia e quindi si ricorre a testimonianze indirette dei suoi pensieri. Una delle fonti più importanti è costituita dalla *Confutazione delle eresie*, opera di Ippolito che illustra il pensiero del filosofo.

L'aria come *archè*

Anassìmene individua nell'aria il principio di tutte le cose. Fra le tesi a sostegno di questa idea c'è anche sicuramente il riconoscimento dell'importanza rivestita dall'aria per la vita degli esseri viventi. Con Anassimene, però, sembra compiersi una sorta di passo indietro nella ricerca dell'*archè*. Se infatti il suo maestro l'aveva individuata in una sostanza infinita e astratta (l'*apeiron*), Anassimene la individua in una materia fisica concreta. A dire il vero a tale materia Anassimene attribuisce le caratteristiche dell'*ápeiron* di Anassimandro: l'infinità e il movimento incessante. Resta il fatto che Anassimene, come era già successo con Talete che aveva individuato l'*archè* nell'acqua, attua su un piano fisico e concreto la ricerca del principio originario, che con Anassimandro aveva invece assunto una dimensione astratta e indeterminata.

A quanto pare però, Anassìmene, sentì il bisogno di correggere il maestro, perché dall'infinito alla generazione delle cose, Anassimandro, fece un "salto". Non era ben chiaro in che modo le cose si generassero dall'àpeiron e così cercò di trovare una soluzione creando un concetto che fosse una via di mezzo tra il pensiero di Talete e di Anassimandro.

La vera novità della filosofia di Anassimene sta nella spiegazione precisa del meccanismo materiale che consente all'aria di essere principio tutte le cose. Per il filosofo di Mileto questo avviene secondo un processo di rarefazione e condensazione. Scrive Teofrasto, riguardo all'idea di Anassimene:

> «Condensata e rarefatta appare in forme differenti: quando si dilata fino ad essere molto leggera diventa fuoco, mentre poi condensandosi diviene vento: dall'aria si producono le nuvole per condensazione e se la condensazione cresce, l'acqua, se cresce ancora, la terra. E all'ultimo grado le pietre. Sicché i contrari fondamentali per la generazione sono il caldo e il freddo.»
>
> (Teofrasto, *Opinione dei fisici*)

Quindi l'aria, raffreddandosi, si condensa, diventa vento, poi nuvola e, condensandosi ancora, acqua, terra e infine pietra. Rarefacendosi, invece, l'aria si dirada e diventa fuoco. La condensazione produce quindi il freddo, la rarefazione il caldo; nascono così i due contrari fondamentali da cui originano tutte le cose. A questa idea, Anassimene era giunto osservando il fatto che la temperatura dell'aria che esce dalla bocca è diversa a seconda dell'apertura di quest'ultima: a bocca socchiusa l'aria esce fredda, a bocca larga esce calda. In questo modo aveva dimostrato come la temperatura fosse determinata dal grado di condensazione e di rarefazione. Tutte le trasformazioni del mondo vengono perciò spiegate come trasformazioni dell'aria, in quanto tutte le cose che formano l'universo sono aria in un diverso grado di densità.

Dal frammento della sua opera si deduce come Anassimene vedesse nell'aria anche la forza che anima il mondo:

> «Come l'anima nostra, che è aria, ci sostiene, così il soffio e l'aria circondano il mondo intero.»
>
> (Anassimene, unico frammento delle sue opere rinvenuto)

(Il cosiddetto soffio vitale, o Πνευμα)

L'universo viene concepito come un gigantesco organismo vivente che respira l'aria in cui è immerso, e il respiro stesso è la sua vita e la sua anima. Più tardi Diogene di Apollonia difenderà la teoria di Anassimene, dando all'aria le caratteristiche del *nous* di Anassagora. L'aria diviene perciò un soffio vitale (*pneuma*), principio vivificatore da cui originano tutte le cose.[2]

Cosmogonia

Anassimene, secondo Aristotele, considerava la terra posta al centro del cosmo, di forma piatta e racchiusa dalla cupola celeste. Fu lui a concepire il cielo come una semisfera di cristallo su cui erano incastonate le stelle.

Le opere

Come accennato ci è rimasto solo un frammento delle opere di Anassimene che, come gran parte delle opere dei presocratici, erano intitolate *Sulla natura (Περί φύσεως).* Secondo Diogene Laerzio, l'opera di Anassimene era scritta in linguaggio semplice e chiaro, in una prosa che potremmo definire scientifica; a differenza dell'opera del suo maestro e di altri presocratici come Eraclito che scrivevano attingendo a uno stile poetico, evocativo e spesso oscuro.

Note

1. ^ Secondo la pronuncia ricalcata sul latino.
2. ^ Il filologo e studioso inglese Martin Litchfield West (*La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Il Mulino, Bologna, 1993) rileva come l'*aer* di Anassimene somiglia al dio Vento della religione iranica, soffio vitale che anima l'universo e l'uomo, nonché all'Ātman, la coscienza individuale intesa come respiro, o vento, che nelle *Upanishad* indiane tende ad identificarsi

con il Brahman. La dottrina dell'aria tiene però anche conto di una tradizione locale, greca, di meteorologia e di fisica materialistica, probabilmente risalente a Talete e ad Anassimandro.

Bibliografia

- *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Milano: Bompiani, 2006.
- *I presocratici. Antologia di testi*, a cura di Antonio Capizzi, Firenze: La Nuova Italia, 1972 ISBN 88-221-0263-0.
- Laurenti, Renato. *Introduzione a Talete, Anassimandro, Anassimene*, Bari: Laterza, 1971.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Anassimene di Mileto**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Anassimene di Mileto**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Anassimene di Mileto (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Anaximenes?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Anassìmene di Mileto*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Aurelio Covotti, *ANASSIMENE di Mileto*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1929.
- *Anassimene di Mileto*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Anassìmene di Milèto*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Anaximenes Of Miletus*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Anassimene di Mileto*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Daniel W. Graham, *Anaximenes (d. 528 B.C.E.)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 146054053 (https://viaf.org/viaf/146054053) · ISNI (EN) 0000 0004 1999 3620 (http://isni.org/isni/0000000419993620) · SBN RAVV079736 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/RAVV079736?core=autoriall) · BAV 495/49222 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_49222) · CERL cnp00397349 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00397349) · Europeana agent/base/182 (https://data.europeana.eu/agent/base/182) · LCCN (EN) n94027413 (http://id.loc.gov/authorities/names/n94027413) · GND (DE) 118649043 (https://d-nb.info/gnd/118649043) · BNF (FR) cb125246219 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb125246219) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb125246219) · J9U (EN, HE) 987007281217105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007281217105171)

Portale Antica Grecia | Portale Biografie | Portale Filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Anassimene_di_Mileto&oldid=129994541"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 18 ott 2022 alle 13:58.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

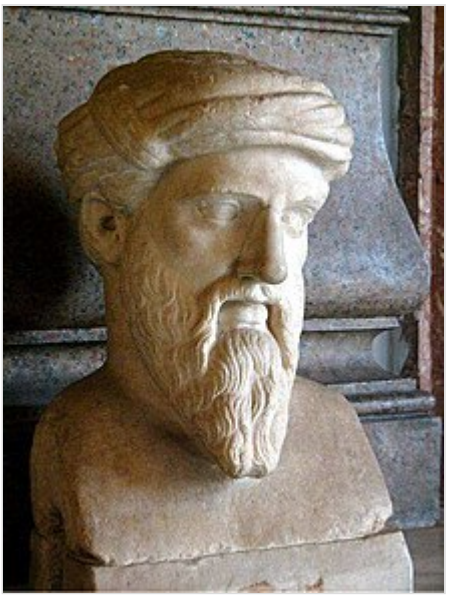
WIKIPEDIA

Pitagora

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Pitagora (disambigua)**.*

Pitagora (in greco antico: Πυθαγόρας[?], *Pythagóras*; Samo, tra il 580 a.C. e il 570 a.C. – Metaponto, 495 a.C. circa) è stato un filosofo, matematico, scienziato e legislatore greco antico.



Copia romana del I secolo a.C. di originale greco conservata nei Musei Capitolini di Roma

Forse figlio di Mnesarco, noto commerciante e incisore di sigilli, e Partenide, una delle donne più belle di Samo, successivamente chiamata Pythais, fu convinto a seguire le orme del padre, ma già in tenera età mostrò invece una predisposizione alle materie scientifiche e filosofiche, che lo portarono a girare il Mediterraneo alla ricerca di conoscenza e sapere, che egli attinse soprattutto alle scuole misteriche dell'antico Egitto. Fu inoltre taumaturgo, astronomo, scienziato, politico e fondatore a Crotone di una delle più importanti scuole di pensiero dell'umanità, che prese da lui stesso il nome: la Scuola Pitagorica.

A lui si deve la nascita della nozione di esoterismo in Occidente, basato su una trasmissione del sapere solo a cerchie ristrette di adepti.[1] Il suo pensiero ha avuto enorme importanza per lo sviluppo della scienza occidentale, avendo per primo intuito l'efficacia della matematica per descrivere il mondo[2], intesa però non come un insieme di conoscenze astratte e teoriche, ma come *arte del saper vivere*. La scuola italica, successivamente a lui intitolata, fu il crogiolo nel cui ambito si svilupparono molte conoscenze, in particolare quelle filosofiche, etiche, politiche, fin anche quelle matematiche e le sue applicazioni, come il noto teorema di Pitagora.

Indice

Biografia

Pitagora autore del termine "filosofia"

Critica storica

Le dottrine proprie di Pitagora e il *bíos pythagorikós*

- Limitazioni alimentari
  - L'astensione dalle fave
  - La connessione con la natura
- Insegnamenti
  - La metempsicosi
  - Matematica e Acusmatica
  - Cosmografia

"Scienza" e musica

Eredità

Note

Bibliografia

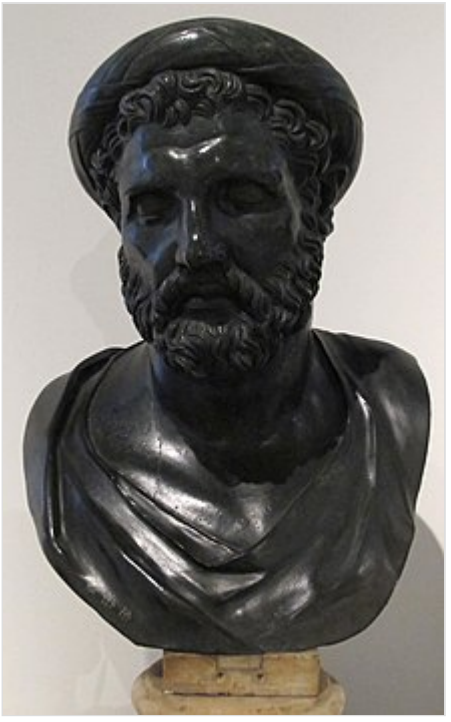
Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

La vita di Pitagora è poco nota e la maggior parte delle testimonianze che lo riguardano sono di epoca più tarda. Alcuni autori antichi o suoi contemporanei, come Senofane, Eraclito ed Erodoto, hanno dato testimonianze tali da far pensare all'esistenza storica di Pitagora, pur se inserita nella tradizione leggendaria[4]. La più antica testimonianza su Pitagora risale a un detto canzonatorio di Senofane (VI secolo a.C.), dove Pitagora si sarebbe lamentato con un tale perché picchiava un cane in cui egli aveva riconosciuto - con riferimento alla metempsicosi - l'anima di un suo amico[5]. Nel IV secolo, lo scettico Timone di Fliunte accusa Pitagora di essere stato un ciarlatano; così pure Cratino, poeta comico ateniese, accusa i pitagorici di usare la retorica per ingannare i loro uditori. Anche Eraclito ha sostenuto che Pitagora, figlio di Menarco, fosse un erudito, ma di "artificiosa astuzia"[6] e incapace di comprendere cosa caratterizzasse la sua erudizione[7].



Busto di Pitagora. Copia romana, della fine del I secolo a.C., di un originale greco della prima età ellenistica o tardo ellenistica[3]

Secondo queste fonti, Pitagora nacque nella prima metà del VI secolo a.C. nell'isola di Samo, dove fu scolaro di Ferecide, Aglaofamo e Anassimandro, subendone l'influenza nel suo pensiero. Secondo alcune ricostruzioni[8], il padre potrebbe essere stato un cittadino facoltoso di nome Mnesarco[9]. Questi, trovandosi a Delfi, volle chiedere alla Pizia delucidazioni sul suo futuro e la sacerdotessa predisse la nascita di un figlio utile al genere umano e saggio.[10][11] Secondo altre fonti, Pitagora non nacque in Grecia, ma nell'omonima città di Samo in Calabria, dopo essersi trasferito insieme alla famiglia di facoltosi mercanti.

Attribuibile alle leggende sulla vita di Pitagora è il suo matrimonio con Teano, dalla quale avrebbe avuto vari figli: due maschi, Arimnesto e Telauge, e tre femmine, Arignota, Myia, Damo[12].

Da Samo, Pitagora si trasferì nella Magna Grecia. Dei suoi viaggi in Egitto e a Babilonia, narrati dalla tradizione dossografica, non vi sono fonti certe; essi sono ritenuti, almeno in parte, leggendari. Viste le testimonianze, è probabile che l'erudito Pitagora sia giunto in Italia meridionale, a Crotone, da Samo intorno al 530 a.C.[13][14], abbia impressionato le *élite* locali e, guadagnando presto la loro fiducia, le abbia infine spinte ad adottare costumi più sobri e a cercare l'armonia all'interno della propria comunità. A Crotone fondò la Scuola pitagorica. Secondo Russell[15], il trasferimento di Pitagora si dovette a cause politiche in quanto il filosofo non approvava la tirannide di Policrate.

Sulla sua morte i resoconti dei biografi non coincidono: essendo scoppiata una rivolta dei democratici contro il partito aristocratico pitagorico, la casa dove si erano riuniti gli esponenti più importanti della setta fu incendiata. Si salvarono Archippo e Liside, che si rifugiò a Tebe. Secondo una versione, Pitagora prima della sommossa si era ritirato a Metaponto, dove morì. Secondo altri invece casualmente era assente alla riunione nella casa incendiata e quindi riuscì a salvarsi fuggendo prima a Locri, quindi a Taranto e da lì a Metaponto[16] dove morì nei pressi dell'Heraion, più conosciuto come Tavole Palatine[17]. A questo riguardo Porfirio (232-305 d.C.) scrisse:

> «Si dice che Pitagora abbia trovato la morte nella comunità di Metaponto, dopo essersi rifugiato nel piccolo tempio dedicato alle Muse, dove rimase quaranta giorni privo del necessario per vivere. Altri autori affermano che i suoi amici, nell'incendio della casa dove si trovavano riuniti, gettatisi nelle fiamme aprirono una via di uscita al maestro, formando con i loro corpi una sorta di ponte sul fuoco. Scampato dall'incendio Pitagora, raccontano ancora, si diede la morte, per il dolore di essere stato privato dei suoi amici.[18]»

Quasi sicuramente Pitagora non lasciò nulla di scritto e le opere *Tre libri* e *Versi aurei* vanno ascritte ad autori sconosciuti, che li redassero in epoca cristiana o di poco antecedente.

Giamblico, fondatore di una scuola neoplatonica ad Apamea in Siria, attesta invece[19] che i primi libri a contenuto pitagorico pubblicati erano opera di Filolao.

La più antica biografia di Pitagora è di età romana.[20] Porfirio e Giamblico scrissero una *Vita di Pitagora*. Secondo alcune fonti come Diog. Laert. 8,55[21], che riprende la notizia da Timeo di Tauromenio, sebbene le date ufficiali non collimino, Pitagora fu il maestro di Empedocle che a sua volta fu un suo estimatore. Empedocle fu espulso dalla scuola per aver divulgato la dottrina nei suoi poemi.

Pitagora autore del termine "filosofia"

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Filosofia § Origine e significato del termine****.*

Pitagora è stato indicato in passato come l'autore del termine "filosofia" (φιλοσοφία), inteso come "amore per la sapienza". La storia della filosofia fa risalire questo nuovo termine a fonti come Eraclide Pontico, Cicerone (nelle *Tuscolane*) e Diogene Laerzio (nelle *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*).

Statua di Pitagora all'agorà di Metaponto

Autori moderni tra cui Walter Burkert e Christoph Riedweg hanno messo in dubbio questa tradizione antica. Riedweg ha rilevato come intendere modestamente il filosofo come colui che *ama* (φιλέω) la *sapienza* (σοφία), ma non la possiede perché solo gli dei sono veramente sapienti, voglia significare che con un'apparente «*umile definizione della filosofia*» il filosofo pretenderebbe di «*raggiungere qualcosa di irraggiungibile*»: la sapienza divina.

Questa interpretazione del termine "filosofia" non corrisponde al senso delle dottrine dei presocratici, dove l'interesse fondamentale era la conoscenza della natura escludendo ogni altra considerazione trascendente, per cui quel significato

sembra essere adeguato piuttosto alla dottrina platonica.

In un frammento che si fa risalire ad Eraclito, poi, sarebbe già indicato, prima ancora che in Pitagora, il termine "filosofia", e così anche in un'opera precedente di Erodoto, il quale però, per l'uso normale, non specifico che egli ne fa nelle sue *Storie*, rende difficile pensare che questa parola sia nata negli anni venti del V secolo quando probabilmente fu pubblicata la sua opera.

Infine, questa attribuzione di modestia che si troverebbe nel significato del filosofo che "ama la sofia che però non gli appartiene" non si confarebbe al carattere di Pitagora, che orgogliosamente si poneva come un capo religioso dalla personalità carismatica[22].

Critica storica

> «Quanto Pitagora comunicava ai discepoli più stretti, nessuno è in grado di riportare con sicurezza: in effetti presso di loro il silenzio era osservato con grande cura.[23]»

La figura di Pitagora, detto "il saggio di Samo", è una delle più controverse della storia della Grecia antica. La ragione di questa problematicità risiede sostanzialmente nella scarsa decifrabilità – quando non inattendibilità – delle testimonianze che lo riguardano[24][25]

La figura storica di Pitagora viene malgrado tutto menzionata da scrittori suoi contemporanei o di poco posteriori come Senofane, Eraclito, Erodoto, e sembra essere accertata[26], ma la sua fisionomia di filosofo risulta confusa poiché si mescola alla leggenda narrata nelle numerose *Vite di Pitagora* composte nel periodo del tardo neoplatonismo e del neopitagorismo, nelle quali il filosofo viene presentato come figlio del dio Apollo.[8] Secondo la leggenda, il nome risalirebbe etimologicamente ad una parola che significherebbe "annunciatore del Pizio", cioè del dio Apollo, (Πυθαγόρας – *Pythagòras*), composto da Πύθιος (*Pýthios*, un epiteto di Apollo) e agorà (ἀγορά – "piazza")[27]; altre fonti identificano il primo elemento con *pèithō* (πείθω – "persuadere"), quindi "colui che persuade la piazza", "colui che parla in piazza"[28], "oratore della piazza".[29]

Si giunse a considerarlo profeta, guaritore, mago e ad attribuirgli veri e propri miracoli[30]. Secondo Abaris, profeta e sacerdote Iperboreo, Pitagora era l'incarnazione di Apollo.[31]

È quasi impossibile distinguere, nell'insieme di dottrine e frammenti a noi pervenuti, non solo ciò che appartiene al pensiero di Pitagora ma neppure, nonostante i tentativi di John Burnet[32] di separare il pensiero del primo pitagorismo da quello successivo. Anche Aristotele, che si può considerare il primo storico della filosofia, nella difficoltà evidente di identificare la dottrina del maestro, parla genericamente de «i cosiddetti pitagorici».[33]

Le dottrine proprie di Pitagora e il *bíos pythagorikós*

L'importanza fondamentale della figura di Pitagora per la storia religiosa e filosofica dell'umanità è legata a regole proprie della vita, del *bíos pythagorikós*[34]. La condotta di vita pitagorica contiene numerose regole, per lo più centrate sulla condizione di "purezza", molte delle quali risultano nelle loro motivazioni a noi incomprensibili, già in antichità si era tentato di fornirne una spiegazione[35]. A queste regole verranno affiancate, in epoca tarda, spiegazioni simboliche. Oltre alle regole di "purezza", fondamentali per il *bíos pythagorikós*, risultano le regole alimentari: la più nota consiste nella proibizione di cibarsi di esseri animati,

nel contempo tuttavia vi sono delle prescrizioni che consentono sia i sacrifici sia la consumazione di carne (solo alcuni tagli e solo di alcuni animali) il che fa sostenere a Riedweg[36] che «il vegetarianismo più rigoroso rimase probabilmente limitato alla cerchia più interna della comunità pitagorica, in cui non erano più in vigore i "criteri di socialità" normale, tra l'altro anche a motivo della comunione dei beni.» Altra regola fondamentale per i pitagorici riguardava l'astensione del consumo delle fave[37].

Nel *bíos pythagorikós* compare per la prima volta anche il divieto di avere relazioni extraconiugali[38].

Sebbene sembri che Pitagora non abbia lasciato scritti[39], tuttavia i suoi discepoli gli attribuirono un'estesa dottrina, arrivando anche a scrivere opere a suo nome.

Euclide e Pitagora, ovvero la Geometria e l'Aritmetica, formella del Campanile di Giotto, Luca della Robbia, 1437-1439, Firenze

Limitazioni alimentari

L'astensione dalle fave

> *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Scuola pitagorica § Il divieto delle fave****.*

Una versione della morte di Pitagora è collegata all'idiosincrasia del filosofo e della sua Scuola per le fave, che i pitagorici si guardavano bene dal mangiare,[40] evitando anche il semplice contatto. Secondo la leggenda, Pitagora stesso, in fuga dagli scherani di Cilone di Crotone, preferì farsi raggiungere e uccidere piuttosto che mettersi in salvo in un campo di fave.[41]

Pitagora sostiene il vegetarianismo, Peter Paul Rubens (1618-1620)

Esistono due interpretazioni riguardo al divieto di mangiare fave: secondo Gerald Hart,[42] il favismo era una malattia diffusa nella zona del crotonese e ciò conferirebbe al divieto una motivazione profilattico-sanitaria. Pitagora viveva in zone di favismo diffuso, e da questo nasceva la sua proibizione igienica. Ma perché i medici greci non avevano identificato questa patologia? Nell'esperienza quotidiana le fave erano un cardine dell'alimentazione, che tutt'al più causava flatulenze e insonnia, e se qualcuno che aveva mangiato fave contemporaneamente si ammalava i due fatti non venivano collegati. Se dunque Pitagora dell'astenersi dal mangiare fave fa addirittura un precetto morale, è perché i greci del VI secolo a.C. avevano un modo diverso dal nostro di considerare le malattie, nel senso che le riferivano alla religione[43], per cui, come ha messo in luce Claude Lévi-Strauss, le fave erano considerate connesse al mondo dei morti, della decomposizione e dell'impurità, da cui il filosofo si deve tenere lontano.

La connessione con la natura

> «Pitagora ed Empedocle avvertono che tutti gli esseri viventi hanno eguali diritti, e proclamano che pene inespiabili sovrastano a coloro che rechino offesa a un vivente.»
>
> (Cicerone[44])

Pitagora è tradizionalmente considerato l'iniziatore del vegetarianismo in Occidente grazie ad alcuni versi delle *Metamorfosi* di Ovidio[45], che lo descrivono come il primo degli antichi a scagliarsi contro l'abitudine di cibarsi di animali, reputata dal filosofo un'inutile causa di stragi, dato che la terra offre piante e frutti sufficienti a nutrirsi senza spargimenti di sangue. Ovidio lega il vegetarianismo di Pitagora alla credenza nella metempsicosi, secondo cui negli animali vi è un'anima non diversa da quella degli esseri umani.[46]

Diogene Laerzio sostiene inoltre che Pitagora fosse solito mangiare pane e miele al mattino e verdure crude la sera; in più implorava i pescatori affinché ributtassero in mare quello che avevano appena pescato.[47]

Insegnamenti

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Scuola pitagorica****.*

Intorno al 530 a.C. fondò a Crotone una delle prime scuole di pensiero dell'umanità. Intorno alla sua figura la scuola seguì le indicazioni di vita proprie del maestro[48], e si affermò anche in altre città della Magna Grecia, dando vita a un movimento filosofico e scientifico fino a circa il 450 a.C.[49].

A tal proposito si possono ricostruire alcuni insegnamenti.

La metempsicosi

Pochi sono gli elementi certi della dottrina pitagorica; tra questi la metempsicosi[50], ossia la dottrina della sopravvivenza della *psyché* alla morte e il suo trasferimento in altro corpo fisico. Oltre a Dicearco – posteriore di due secoli a Pitagora – ne parla Aristotele[51] come di un "mito" pitagorico. Ione di Chio parla di metempsicosi, citando Ferecide, dove tratta degli insegnamenti di Pitagora su un aldilà felice se si conduce una vita moralmente adeguata[52]. Platone si riferisce più volte alla dottrina della trasmigrazione delle anime[53], ma non si richiama mai a Pitagora; piuttosto cita pitagorici come Filolao[54]. Diogene Laerzio[55] riporta (attribuendolo a Senofane[56]) un episodio in cui Pitagora difese un cane dal suo padrone poiché aveva riconosciuto nell'animale l'anima di un suo amico scomparso.

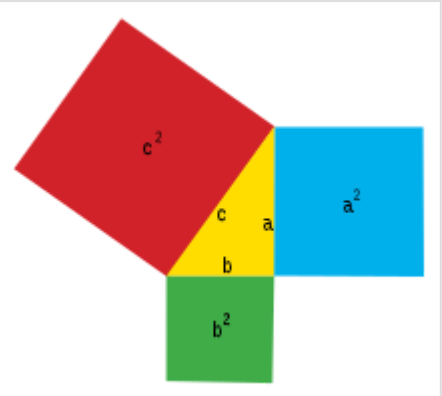
Derivato dall'orfismo, nella dottrina pitagorica vi è un aspetto religioso, relativo alla trasmigrazione delle anime che, per una colpa originaria, erano costrette ad incarnarsi in corpi umani o bestiali sino alla finale purificazione.

La novità del pensiero di Pitagora rispetto all'orfismo è rappresentata dalla considerazione della conoscenza come strumento di purificazione, nel senso che l'ignoranza è ritenuta una colpa da cui ci si libera con il sapere. Questa particolarità della dottrina è considerata dagli studiosi sicuramente proveniente da Pitagora, che viene tradizionalmente definito, a partire da Eraclito, come *polymathés* (erudito) che «…praticò la ricerca più di tutti gli altri uomini», anche se la sua fu una sapienza fraudolenta (*kakotechnie*)[57]. Eraclito non specifica quale fosse il contenuto di questa sapienza. Porfirio, riferendosi al già citato Dicearco (allievo di Aristotele) [58], parla di Pitagora e menziona, seppur due secoli dopo la morte del filosofo, gli aspetti principali della sua filosofia: l'immortalità dell'anima e la sua trasmigrazione fra varie specie animali in un ciclo di rinascite, per cui tutti gli esseri viventi vanno riconosciuti come appartenenti ad una sola specie. Porfirio non accenna ad alcun interesse di Pitagora per la matematica, mentre insiste sul problema

dell'anima. Questo ha fatto pensare che Porfirio e Giamblico (un altro tardo autore fonte del pitagorismo) appartenessero entrambi alla scuola platonica, determinando una sorta di sincretismo tra la dottrina pitagorica e quella platonica, una «platonizzazione del pitagorismo»[59].

Matematica e Acusmatica

Nella dottrina pitagorica, la base della realtà e di ogni cosa in essa contenuta è costituita dai numeri. Così, non solo gli elementi corporei sono composti da numeri, ma anche il cosmo e i suoi astri, gli dèi, i concetti, la musica con la sua *harmonia*[61].



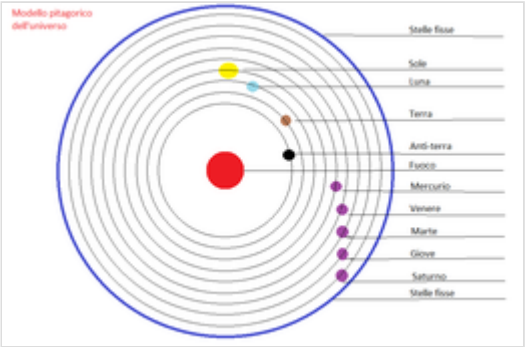
Rappresentazione del famoso "teorema" detto di Pitagora. Tale teorema è inserito alla proposizione 47 del I libro degli *Elementi* di Euclide (IV-III sec. a.C.).[60].

Secondo le tarde testimonianze di Giamblico[62] e Porfirio[63] nella scuola pitagorica si sarebbe verificata una distinzione tra i discepoli, a seconda del loro interesse per i contenuti "scientifici" o mistico-religiosi, in "Matematici" (da *mathema*, scienza) e "Acusmatici" (da *akousma*, detto orale). Dopo la morte di Pitagora sarebbe nata una contesa tra le due fazioni che si attribuivano l'eredità filosofica del maestro[64]. I primi cercavano di rinnovare il Pitagorismo rifacendosi a una presunta dottrina segreta di Pitagora della quale essi si consideravano i depositari privilegiati. I "Matematici" sostenevano infatti che Pitagora avesse insegnato in pubblico ai più anziani, incaricati della guida politica della *polis*[65], senza curare troppo l'aspetto rigoroso del suo insegnamento. Di contro, avrebbe riservato il suo insegnamento basato sui *mathémata* ai discepoli più giovani[66]. Questa tradizione della divisione tra i due gruppi di discepoli è stata considerata poco attendibile e storiograficamente poco fondata[67], anche se utile per evidenziare gli aspetti mistici della dottrina di Pitagora: l'insegnamento praticato dietro a una tenda dava un aspetto oracolare alla sua parola per gli allievi, semplici *acusmatici*, ascoltatori obbligati a seguire le lezioni in silenzio[68].

È quasi certo che l'insegnamento pitagorico avesse un aspetto mistico-religioso consistente in un addottrinamento dogmatico, secondo il noto motto della scuola "αὐτὸς ἔφα" o "ipse dixit" (lo ha detto lui)[69] e un contenuto che riguardava gli opposti e i numeri (in quanto principi cosmologici), da intendersi però, come hanno osservato vari autori (tra cui Édouard Schuré e René Guénon) in un senso non solo quantitativo, ma anche qualitativo e simbolico[70].

Cosmografia

La concezione pitagorica dell'universo mette al centro di questo non la Terra, come in altre cosmografie antiche, come ad esempio Anassimandro, ma il Fuoco: il nostro pianeta è solo uno dei corpi celesti che girano intorno al Fuoco. Gli altri astri erranti sono: l'Antiterra, che precede la Terra nella sua vicinanza al Fuoco in posizione all'esatto opposto della Terra e, dopo il nostro pianeta, seguono la Luna, il Sole e i cinque pianeti (Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno), tutti astri che unitamente al Fuoco sono contenuti all'interno dell'universo sferico delle Stelle fisse. Secondo Aristotele[71], questa concezione pitagorica, decisamente non geocentrica, non è frutto di osservazioni empiriche quanto piuttosto si basa sulla loro valutazione della rilevanza degli



Il modello pitagorico dell'universo

enti: il Fuoco è il più importante anche rispetto alla Terra quindi il luogo che gli spetta è al centro del cosmo[72] per questa ragione lo indicano anche come la "custodia di Zeus"[72]. Secondo Filolao[73] il Sole è di natura vitrea e quindi questo astro si limita a riflettere luce e calore che sono propri del Fuoco.

"Scienza" e musica

Riguardo alle elaborazioni scientifiche attribuite a Pitagora, gli storici della filosofia non sono in grado di avere certezza.

Le dottrine astronomiche sono sicuramente state elaborate dai suoi discepoli nella seconda metà del V secolo a.C.

Il teorema per cui il filosofo è famoso era già noto agli antichi Babilonesi, ma alcune testimonianze, tra cui Proclo, riferiscono che Pitagora ne avrebbe intuito la validità. Tale "teorema" è inserito alla proposizione 47 del I libro degli *Elementi* di Euclide. L'attribuzione a Pitagora di detto "teorema" si deve tuttavia esclusivamente al commento di Proclo che, a sua volta, si rifaceva alla testimonianza di un oscuro Apollodoro il quale avrebbe sostenuto che Pitagora, dopo la scoperta del teorema avrebbe sacrificato un bue. Anche se è probabile che il "saggio" di Samo si sia interessato ad argomenti matematici e di filosofia della natura occorre ricordare che «fino a Platone e Aristotele inclusi, non esiste ombra di prova diretta che permetta di qualificare Pitagora come filosofo della natura o come matematico»[74].

Xilografia medievale che raffigura Pitagora con campane e altri strumenti che suonano in armonia

Di contro, si deve a Pitagora l'aver indicato come sostanza primigenia (archè) l'armonia, determinata dal rapporto tra i numeri e le note musicali, da cui deriva l'invenzione della scala musicale[75]. Pitagora avrebbe tradotto sperimentalmente la sua intuizione costruendo un monocordo[76]: tese una corda fra due ponticelli e ricavò l'ottava ponendo una stanghetta esattamente al centro della corda (1:2). Poi ne pose un'altra a 2/3 della lunghezza della corda, stabilendo così l'intervallo di 5ª. Sistemando a 3/4 un'altra stanghetta trovò l'intervallo di 4ª. La distanza, in termini di altezza, fra la 4ª e la 5ª la chiamò tono. La scala musicale basata su questi intervalli, che nel Medioevo era attribuita allo stesso Pitagora, ebbe una particolare importanza teorica, al di là della pratica musicale: Platone, nel dialogo *Timeo*, la descrisse come fondamento numerico dell'anima del mondo.

Eredità

> «Non so di nessun altro uomo che abbia avuto altrettanta influenza nella sfera del pensiero. […] Ciò che appare come il platonismo, si trova già, analizzandolo, nell'essenza del pitagorismo. L'intera concezione di un mondo eterno rivelato all'intelletto, ma non ai sensi, deriva da lui. Se non fosse per lui, i Cristiani non avrebbero pensato a Cristo come al Verbo; se non fosse per lui i teologi non avrebbero cercato *prove* logiche di Dio e dell'immortalità. Ma in lui tutto ciò è ancora implicito.»
>
> (Bertrand Russell[8])

Pitagora, dettaglio della Scuola d'Atene (1511) di Raffaello Sanzio.

La figura di Pitagora ha esercitato una forte influenza polarizzatrice[77]: da una parte i suoi estimatori (ad esempio Empedocle), dall'altra i suoi critici (ad esempio Senofane o Eraclito)[78].

Per Platone[79], Pitagora è un esempio di maestro che insegna uno stile di vita; mentre Isocrate nella sua orazione su *Busiride* (XI) sostiene anche che «Pitagora di Samo, andato in Egitto e fattosi loro discepolo, portò in Grecia per primo lo studio di ogni genere di filosofia», ottenendo così l'ammirazione dei suoi contemporanei. Platone eredita da Pitagora l'idea dell'importanza della matematica come linguaggio per descrivere il mondo, pur mantenendola nell'ambito metafisico ma ripulendola dal pesante bagaglio misticheggiante in cui era immersa. L'astronomia della scuola pitagorica, che continua nella visione del cosmo di Platone[80], sarà destinata a diventare un modello di scienza, che, attraverso Copernico[81], sarà alla base della scienza moderna. L'influenza del progetto pitagorico-platonico è esplicita sugli scienziati della rivoluzione scientifica moderna, come Galileo e Keplero.[82]

Plutarco[83] riporta che Platone da vecchio si sia ricreduto sul geocentrismo riportato nel *Timeo*, il tutto a dimostrare come la teoria del Fuoco al centro dell'universo poteva aver avuto accoglimento nell'Accademia platonica.

Con Democrito, che titola una delle sue opere *Pitagora*, e che un contemporaneo, Glauco di Reggio, indica come discepolo di un pitagorico, terminano le testimonianze antiche sulla figura del "saggio" di Samo. Agli inizi del IV secolo, le testimonianze su Pitagora si fanno vieppiù positive (cfr. ad esempio Antistene, Aristippo e Androne di Efeso) fino alla progressiva "monopolizzazione" della figura all'interno dell'Accademia platonica.

La figura di Pitagora godeva di grande considerazione presso i romani, che lo ritenevano *il più forte* tra i greci, tanto che gli fu dedicata una statua posta nel Comizio, uno delle aree più antiche nel Foro Romano. Tanta era la considerazione, che alcuni membri della Gens Aemilia, come anche altri della Gens Marcia, allo scopo di nobilitare le origini delle rispettive casate, sostenevano che queste discendessero dal filosofo e matematico greco.[84]

Note

1. ^ *Pitagora, il padre dell'esoterismo*, su *giuseppebalena.it*, 2016.
2. ^ Lucio Lombardo Radice, *La matematica da Pitagora a Newton*, Edizione Muzzio, Roma, 2003.
3. ^ In modo originale Pitagora viene rappresentato con un copricapo formata da una fascia di tessuto intrecciata al di sopra di un berretto probabilmente in cuoio. Secondo quanto riferisce Claudio Eliano (*Varia historia*, XII, 32) il filosofo era solito vestire all'orientale e adoperare una benda (tenia) annodata intorno alla testa, simile a quanto è ancora oggi il copricapo indossato nel Nord Africa e nel vicino e medio Oriente. Questa specie di turbante stabilisce un collegamento con la tradizione sviluppata dall'età ellenistica in poi secondo cui Pitagora sarebbe stato un mediatore culturale tra Occidente ed India (Museo Archeologico Nazionale di Napoli).
4. ^ *Pitagora*, in *Dizionario di filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009. URL consultato il 16 dicembre 2015.
5. ^ Diogene Laerzio, *Vite...* VIII, 36; D-K 21 B 7
6. ^ D-K 22 B 129.
7. ^ D-K 22 B 40.

8. Russell, *Storia della filosofia occidentale, Vol. I*, p. 49.
9. ^ Silvio Accame, *Scritti minori*, vol. III, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1990, p. 1163, nota 27.
10. ^ Vincenzo Capparelli, *La sapienza di Pitagora*, Edizioni Mediterranee, 1944, ISBN 9788827205877. URL consultato il 20 maggio 2018.
11. ^ Christoph Riedweg, *Pitagora: vita, dottrina e influenza*, Vita e Pensiero, 2007, ISBN 9788834311608. URL consultato il 20 maggio 2018.
12. ^ Rita Cuccioli Melloni, *Ricerche sul pitagorismo: Biografia di Pitagora*, Compositori, 1969, p. 8.
13. ^ *Croniche et antichita di Calabria; conforme all'ordine de'Testi Greco, et Latino, raccolte da'piu famosi Scrittori Antichi et Moderni (etc.)*, Pasquati, 1601, p. 154. URL consultato il 9 maggio 2018.
14. ^ *Pitagora di Samo*, su *kaulon.it*. URL consultato il 9 maggio 2018 (archiviato dall'url originale il 13 giugno 2017).
15. ^ Russell, *Storia della filosofia occidentale, Vol. I*, p. 50.
16. ^ Metaponto, frazione del comune di Bernalda in provincia di Matera.
17. ^ Cioffi *et alii*, *I filosofi e le idee*, Vol. I, Ed. Bruno Mondadori 2004 p. 46.
18. ^ Porfirio, *Vita di Pitagora* (ΜΑΛΧΟΥ Η ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΠΥΘΑΓΟΡΟΥ ΒΙΟΣ), 57, tradotto in Stefano Fumagalli, *Versi aurei seguiti dalle vite di Pitagora, di Porfirio e Fozio, da testi pitagorici e da lettere di donne pitagoriche*, Mimesis Edizioni, Milano, 1996, pp. 93-94.
19. ^ Christoph Riedweg in *Pitagora: vita, dottrina e influenza*, Vita e Pensiero, 2007, cita Giamblico in *Vita di Pitagora*, p. 199.
20. ^ *Pitagora e la setta dei matematici*, su *storicang.it*.
21. ^ DOI: 10.1353/hph.2008.0554 (https://dx.doi.org/10.1353%2Fhph.2008.0554)
22. ^ Christoph Riedweg, *Pitagora: vita, dottrina e influenza*, Vita e Pensiero, 2007, p. 25.
23. ^ Porfirio in DK 14 A 8a; in Pitagora, *Versi aurei. Seguiti dalle vite di Porfirio e Fazio, da testi pitagorici e da lettere di donne pitagoriche*, a cura di S. Fumagalli, Mimesis, Milano, 1996, p. 72.
24. ^ Ad esempio nella raccolta Diels-Kranz non vengono previste per Pitagora le sezioni B e C.
25. ^ Gli scritti *Vita di Pitagora* riferibili rispettivamente a Diogene Laerzio, Porfirio e Giamblico sono tutte del III secolo d.C. anche se attingevano a fonti del IV secolo a.C., oggi perdute, come due libri di Aristotele dedicati ai pitagorici e alle opere dei suoi allievi, Dicearco e Aristosseno, sempre dedicate al pitagorismo, oltre che alle opere del platonico Eraclide Pontico e di Timeo di Tauromenio.
26. ^ *Enciclopedia Italiana Treccani* alla voce corrispondente
27. ^ Vito Maria De Grandis, *Dizionario etimologico-scientifico delle voci italiane di greca origine*, Stamp. francese, 1824.
28. ^ *Pitagora*, su *DI.MA. Discovering "Magna Grecia"*. URL consultato il 3 febbraio 2013.
29. ^ Enzo La Stella T., *Santi e fanti - Dizionario dei nomi di persona*, Roma, Zanichelli, 2009, p. 295.
30. ^ Salvatore Fazìa, *Versi Aurei*, Editrice Veneta, 2014 p. 134.
31. ^ Angelo Tonelli, *Negli abissi luminosi. Sciamanesimo, trance ed estasi nella Grecia antica*, Milano, Feltrinelli, 2021, p. 368.
32. ^ J. Burnet, *Antica filosofia greca*, pp. 37 e sgg.
33. ^ Aristotele, *Metafisica*, 985b.
34. ^ Carl Huffman, *Pitagorismo*, in *Il sapere greco- dizionario critico*, vol. II, p. 487.
35. ^ Ad esempio Anassimandro il giovane, contemporaneo di Aristotele, nel suo Συμβόλων Πυθαγορείων ἐζήγεσις.
36. ^ Riedweg, p.130.
37. ^ *Acusmi e simboli*, 3; in *Pitagorici antichi*. Traduzione di Maria Timpanaro Cardini, Milano, Bompiani, 2010, pp.903-5
38. ^ Giamblico, *Vita di Pitagora*: al 50 per quanto attiene alle condotte degli uomini ("lasciarono andare le concubine"); mentre al 55 per quanto attiene alle indicazioni alle donne. Anche Walter Burkert, *La religione greca*.
39. ^ DL VIII, 6.8, 14 A 19; Giamblico, A 17; Galeno, A 18.

40. ^ Russell, *Storia della filosofia occidentale, Vol. I*, pp. 50-51.
41. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VIII, I.
42. ^ In *Descriptions of blood and blood disorders before the advent of laboratory studies* (*British Journal of Haematology*), 2001, 115, 719-728.
43. ^ Mirko Grmek, *Le malattie all'alba della civiltà occidentale*, Il Mulino 1985.
44. ^ Dal *De re publica*, III, 1, 19; citato in Claudio Tugnoli (a cura di), *Zooantropologia. Storia, etica e pedagogia dell'interazione uomo/animale*, Milano, FrancoAngeli, 2003, p. 21n.
45. ^ *Le metamorfosi*, libro XV, 72-93; citato in Joy Mannucci, p. 16.
46. ^ Joy Mannucci, pp. 15-19.
47. ^ AA.VV., *La grande cucina - Vegetariana*, Milano, RCS, 2005, p. 142, ISSN 1824-5692.
48. ^ Francesco Placco, *Pitagora e "I Versi Aurei"*, su *Briganteggiando*, 21 giugno 2015. URL consultato il 3 ottobre 2019.
49. ^ *pitagorismo*, in *Enciclopedia della Matematica*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
50. ^ *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, Milano 1981, p. 705.
51. ^ *De anima* 407b20 = 58 B 39 DK, p. 955 tr. it.
52. ^ D-K (Ione di Chio) 36, B, 4 «ὡς ὁ μὲν ἠνορέηι τε κεκασμένος ἠδὲ καὶ αἰδοι καὶ φθίμενος ψυχῆι τερπνὸν ἔχει βίοτον, εἴπερ Πυθαγόρης ἐτύμως ὁ σοφὸς περὶ πάντων ἀνθρώπων γνώμας εἶδε καὶ ἐξέμαθεν.»
53. ^ *Menone*, 81 AD; *Fedone*, 70 A, ecc.
54. ^ Platone, *Fedone*, 61b.
55. ^ VIII, 36, pp. 301-303 tr. it.
56. ^ 21 B 7 DK.
57. ^ 22 B 129 DK, p. 373 tr. it.
58. ^ 14 A 8a DK (Porfirio, *Vita di Pitagora*, 19), pp. 225-227 tr. it.
59. ^ Christoph Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Editore: Vita e Pensiero 2007, p. 34.
60. ^ L'attribuzione a Pitagora di detto "teorema" la si deve tuttavia esclusivamente al "commento" che Proclo (V secolo d.C.) compose per questa opera; a sua volta tale attribuzione riposerebbe sulla testimonianza di un oscuro Apollodoro il quale avrebbe sostenuto che Pitagora, dopo la scoperta del "teorema" avrebbe sacrificato un bue. Anche se è probabile che il "saggio" di Samo si sia interessato ad argomenti matematici e di filosofia della natura occorre ricordare Carl Huffman quando sostiene che «fino a Platone e Aristotele inclusi, non esiste ombra di prova diretta che permetta di qualificare Pitagora come filosofo della natura o come matematico». (Carl Huffman, *Pitagorismo* in *Il sapere greco- dizionario critico*, vol. II p. 483)
61. ^ Aristotele, *Metafisica*, A 5 985 b; Traduzione di Antonio Russo, in Aristotele *Opere* vol.1 a cura di Gabriele Giannantoni, Milano, Mondadori, 2008, pp. 676-7.
62. ^ *V. P.*, 81 sg.
63. ^ *V. P.*, 37.
64. ^ Bruno Centrone, *Introduzione a i Pitagorici*, Laterza, 1996 pp.81 e sgg.
65. ^ Christoph Riedweg, *Pitagora: vita, dottrina e influenza*, Vita e Pensiero, 2007 p. 28.
66. ^ Konrad Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone: studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*, Vita e Pensiero, 1994 p. 257.
67. ^ Isnardi Parente, *Pitagorici*, III, p.???
68. ^ Aristotele, *Frammenti. Opere logiche e filosofiche*, a cura di Marcello Zanatta, BUR, pp. 298-299.
69. ^ Il detto compare nel *De natura deorum* (I,5,10) di Marco Tullio Cicerone, il quale, parlando dei pitagorici, ricorda come fossero soliti citare la loro somma autorità, Pitagora, con la frase *ipse dixit*, per poi criticare tale formula in quanto elimina la capacità di giudizio dello studente.
70. ^ *La dottrina pitagorica dei "numeri" e degli opposti*, su *Ariannaeditrice.it*. URL consultato il 5 aprile 2018.
71. ^ Aristotele, *De caelo*.
72. Aristotele, *De caelo* 293 b.
73. ^ *Pitagorici antichi - testimonianza e frammenti* a cura di Maria Timpanaro Cardini p. 3 77.
74. ^ Carl Huffman, *Pitagorismo*, in *Il sapere greco- dizionario critico*, vol. II, p. 483.
75. ^ Massimo Donà, *Filosofia della musica*, Bompiani.

76. ^ Riccardo Viagrande, *Manuale di storia ed estetica della musica*, Casa Musicale Eco, 2004, p. 40.
77. ^

> «Surely he was an extraordinary personality and a charismatic chief, venerated by his followers and desecrated by his opponents.»
>
> (Bruno Centrone. *Pythagoras* in *Encyclopedia of religion*, vol.11 New York, Macmillan, 2005, pp.7528 e sgg.)

78. ^ Riedweg, p. 119.
79. ^ *Repubblica* 600 A B.
80. ^ Oriano Spazzoli, *Universo di sfere: astronomia e cosmologia degli antichi Greci*, su *planet.racine.ra.it*.
81. ^ Copernico, *La rivoluzione delle sfere celesti*, in *Copernico Opere*, traduzione di Francesco Barone, Milano, Mondadori, 2008, p. 174.
    «Poi trovai anche presso Plutarco che alcuni altri avevano avuto la stessa opinione; e trascrivo qui le sue parole perché siano note a tutti: "è opinione comune che la terra stia ferma; ma Filolao Pitagorico dice che gira intorno al fuoco secondo un circolo obliquo così come il sole e la luna. Eraclide Pontico ed Ecfanto Pitagorico fanno muovere la terra, non però di moto traslato, ma rotatorio, infilata in un asse a guida di ruota e girante intorno al proprio centro da occidente ad oriente". Prendendo spunto da qui cominciai anch'io a meditare intorno alla possibilità di un movimento della terra.»
82. ^ *Rivista scientifica*, su *swif.uniba.it*, sito web italiano per la filosofia - Università di Bari - Laboratorio di epistemologia. URL consultato l'11 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 10 novembre 2013).
83. ^ *Platonicae quaestiones* 8, su testimonianza di Teofrasto, e *Vita Numae* 11.
84. ^ Federico Russo, *Le statue di Alcibiade e Pitagora nel Comitium*, in *Annali della Scuola Superiore Normale di Pisa. Serie V*, 2011.

Bibliografia

Testi

- Maria Timpanaro Cardini (a cura di), *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti. Testo greco a fronte*, Bompiani, Milano 2010 (prima edizione: *Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, 3 volumi, La Nuova Italia, Firenze 1969).
- Giovanni Reale (a cura di), *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, Milano: Bompiani, 2006.
- Maurizio Giangiulio (a cura di) *Pitagora - Le opere e le testimonianze.* Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano 2000

Studi

- Mario Alcaro, Roberto Bondi (a cura di), *Storia del pensiero filosofico in Calabria, da Pitagora ai giorni nostri*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino Editore, 2012. ISBN 978-88-498-3305-8
- Graziano Biondi, *La favola di Euforbo e Pitagora*, manifestolibri, Roma 2009.
- Bruno Centrone, "L'VIII libro delle "Vite" di Diogene Laerzio", in *Aufstieg und Nieder-gang der römischen Welt*, Vol. II.36.6, edito day Wolfgang Haase, Berlino, De Gruyter, 1992, pp. 4183-4217.
- Bruno Centrone, *Introduzione a I pitagorici*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Kitty Gail Ferguson, *La musica di Pitagora. La nascita del pensiero scientifico*, Longanesi 2009.

- Carmelo Fucarino, *Pitagora e il vegetarianesimo*, Editore: Giannone A. 1982.
- Christiane L. Joost-Gaugier, *Pitagora e il suo influsso sul pensiero e sull'arte*, traduzione dall'inglese di Pasquale Faccia, Roma, Arkeios, 2008 [2006], ISBN 978-88-86495-92-9.
- Leonida Lazzari, *Pitagora*, Editrice Pitagora, Bologna 2007.
- Lucio Lombardo Radice, *La matematica da Pitagora a Newton*, Muzzio, Roma, 2003.
- Erica Joy Mannucci, *La cena di Pitagora*, Roma, Carocci editore, 2008.
- Alfonso Mele, *Pitagora: filosofo e maestro di verità*, Roma, Scienze e lettere, 2013.
- Piergiorgio Odifreddi, *Pitagora, Euclide e la nascita del pensiero scientifico* Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2012.
- Christoph Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- Augusto Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Il Basilisco 1982.
- Bertrand Russell, *Storia della filosofia occidentale*, traduzione di Luca Pavolini, Milano, TEA, 2014 [1948], ISBN 978-88-502-0514-1.
- Christoph Riedweg, *Pythagoras: Leben–Lehre–Nachwirkung*, In italiano: *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, presentazione, traduzione e apparati a cura di Maria Luisa Gatti, Milano, Vita e Pensiero, 2007. L'opera è significativamente dedicata a Walter Burkert, Monaco di Baviera, 2002.

Voci correlate

- Albero di Pitagora
- Apollonio di Tiana
- Geometria sacra
- Neopitagorismo
- Scala pitagorica
- Scuola pitagorica
- Tavola pitagorica
- Tavole Palatine
- Teano (filosofa)
- Teorema di Pitagora
- Terna pitagorica
- *Tetraktys*

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Pitagora**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Pitagora**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Pitagora (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Pythagoras?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Pitàgora*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Goffredo Coppola, Guido Calogero, Giorgio De Santillana e Alfonso Lidonnici, *PITAGORA e PITAGORISMO*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.

- *Pitagora*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Pitagora di Samo*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- (EN) *Pythagoras*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Pitagora*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Pitagora*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Pitagora*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- (EN) *Pitagora*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- *Opere di Pitagora*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Pitagora*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Pitagora*, su *LibriVox*.
- (EN) *Pythagoras* (autore), su *Goodreads*.
- (EN) *Pitagora* (personaggio), su *Goodreads*.
- (EN) *Pitagora*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (EN) *Pitagora*, su *MusicBrainz*, MetaBrainz Foundation.
- *Registrazioni audiovisive di Pitagora*, su *Rai Teche*, Rai.
- (EN) Carl Huffman, *Pythagoras*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- *Pitagora: La metensomatosi, sul portale RAI Filosofia*, su *filosofia.rai.it*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 162237897 (https://viaf.org/viaf/162237897) · ISNI (EN) 0000 0003 7498 4682 (http://isni.org/isni/0000000374984682) · SBN CFIV044215 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV044215?core=autoriall) · BAV 495/17829 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_17829) · CERL cnp01260521 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01260521) · ULAN (EN) 500329588 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500329588) · LCCN (EN) n80162846 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80162846) · GND (DE) 118597248 (https://d-nb.info/gnd/118597248) · BNE (ES) XX1160617 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1160617) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1160617) · BNF (FR) cb11920816v (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11920816v) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11920816v) · J9U (EN, HE) 987007266854105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007266854105171) · NDL (EN, JA) 00621326 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00621326) · CONOR.SI (SL) 159179363 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/159179363)

Portale Astronomia | **Portale Biografie** | **Portale Filosofia**
Portale Matematica | **Portale Politica** | **Portale Scienza e tecnica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Pitagora&oldid=138518750"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 27 mar 2024 alle 04:03.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Scuola pitagorica

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La **Scuola pitagorica** (o **Scuola italica**), appartenente al periodo presocratico, fu fondata da Pitagora a Crotone intorno al 530 a.C., sull'esempio delle comunità orfiche e delle sette religiose d'Egitto e di Babilonia, terre che, secondo la tradizione, egli avrebbe conosciuto in occasione dei suoi precedenti viaggi di studio.

Intorno alla sua figura la scuola seguì le indicazioni di vita proprie del maestro[1], e si affermò anche in altre città della Magna Grecia, dando vita a un movimento filosofico, scientifico e politico fino a circa il 450 a.C.[2]. La scuola di Crotone ereditò dal suo fondatore la dimensione misterica, ma anche l'interesse per la matematica, l'astronomia, la musica e la filosofia.

Indice

Ascendenze

Setta esoterica, scientifica, aristocratica

- Una comunità tribalistica
  - Il divieto delle fave
- Gli aneddoti
- Nelle fave lo spirito vitale
- La rinascita delle anime
- L'illuminista Aristosseno

Contributi alla matematica

L'aritmogeometria

- Numeri importanti
- Numeri figurati e geometria
- La sfera

Anatomia

Astronomia, armonia e misticismo

La crisi della scuola pitagorica

La comunità pitagorica e il pitagorismo dopo Pitagora

Note

Bibliografia

- Testi
- Studi

Voci correlate

Pitagorici celebrano il sorgere del Sole, di Fëdor Bronnikov, 1869

Altri progetti

Collegamenti esterni

Ascendenze

Sembra accertato il rapporto tra Pitagora e le conoscenze misteriche orfico-dionisiache, rapporto testimoniato da numerose coincidenze tra le regole pitagoriche e il *bios* proprio dei misteri. Ione di Chio testimonierebbe la vicinanza di Pitagora agli orfici [3], e collegherebbe il saggio di Samo a Ferecide, successivamente indicato come suo allievo.

Pitagora in un'incisione di Jean Dambrun, tratta da un'immagine su una moneta romana.

Erodoto si richiama esplicitamente a Pitagora in un passo celebre, quando, riferendosi al costume egiziano di indossare abiti di lana su gonne di lino, proibendo però l'ingresso della lana nei santuari o nelle sepolture, ne evidenzia l'influenza anche pitagorica[4]. Al contempo Erodoto cita la dottrina della *metensōmátōsis* ovvero il trasferimento della *psiché* da un corpo a un altro, attribuendola agli Egizi, e diffusa da innominati Greci che la presentarono però come propria. È evidente in questo passo il riferimento alle dottrine orfiche, pitagoriche e alla "filosofia" di Empedocle. Tuttavia il riferimento agli Egizi è ritenuto errato dato che è escluso che tale cultura fosse in possesso di nozioni inerenti o equivalenti alla *metensōmátōsis* greca[5][6].

L'influenza di Pitagora si ritrova in un altro racconto di Erodoto[7], nel quale riferisce dei costumi dei Geti, un popolo tracio, che adorando il dio di nome *Sálmoxis* e che crede nell'immortalità, in quanto chi muore andrebbe a vivere con lui. Erodoto prosegue il racconto riferendo di alcune dicerie dei Greci dell'Ellesponto e del Ponto, secondo i quali tale *Sálmoxis* altri non sarebbe che un ex schiavo tracio di Pitagora che una volta reso libero e tornato alle sue terre, lì avrebbe trasferito usi e credenze greche, per poi costruirsi una stanza sotterranea, dichiarare di essere morto e ripresentarsi dopo tre anni come un redivivo. Ma Erodoto precisa anche di non credere a tale racconto e che probabilmente tale Sálmoxis sia vissuto ben prima di Pitagora.

Setta esoterica, scientifica, aristocratica

> «Dinanzi agli estranei, ai profani, per così dire, quegli uomini parlavano tra loro, se mai dovesse capitare, enigmaticamente per simboli [...] quali ad esempio: "Non attizzare il fuoco con il coltello" [...] che somigliano – nella loro pura espressione letterale – a delle regole da vecchietta, ma che, una volta spiegate, forniscono una straordinaria e venerabile utilità a coloro che le comprendono. Ma il precetto più grande di tutti in rapporto al coraggio è quello di proporre come scopo più importante di preservare e liberare l'intelletto [...]. "L'intelletto" infatti – a loro parere – "vede tutto e intende tutto, e tutto il resto è sordo e cieco".»
>
> (Giamblico, *Vita di Pitagora*, 227-228[8])

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Pitagora § Il pensiero***.

L'originalità della scuola consisteva nel presentarsi come setta esoterico-religiosa, come comunità scientifica, ed insieme partito politico aristocratico che sotto questa veste governò direttamente in alcune città dell'Italia meridionale.

La coincidenza dei tre diversi aspetti della scuola pitagorica si spiega con il fatto che l'aspetto religioso nasceva dalla convinzione che la scienza libera dall'errore, che era considerato una colpa, e quindi, attraverso il sapere, ci si liberava dal peccato dell'ignoranza, ci si purificava e ci avvicinava a Dio, l'unico che possiede tutta intera la verità: difatti l'uomo è "filosofo" (da φιλεῖν, *fileîn*, «amare», e σοφία, *sofia*, «sapienza»), può solo amare il sapere, desiderarlo ma mai possederlo del tutto.[9]

L'unico monumento in stile classico al mondo che raffigura il Maestro Pitagora nelle sue più probabili fattezze è posizionato nell'agorà di Metaponto dove l'illuminato di Samo insegnò, visse e morì.

Approfondimento

Il *bíos pythagorikós*

Le 39 regole pitagoriche riportate da Giamblico nel *Protrettico* (XXI)[10][11]

1. avviandoti al tempio inchinati, né t'occupare, con parole e con atti, d'altra faccenda lungo il cammino.
2. non devi entrare nel tempio e nemmeno solo inchinarti occasionalmente nel tuo cammino, neppure se ti trovi a passare proprio davanti alle sue porte.
3. sacrifica e inchinati scalzo.
4. evita le vie maestre, cammina per i sentieri.
5. astieniti dal melanuro: è sacro agli dèi sotterranei.
6. frena la lingua davanti agli altri, per deferenza verso gli dèi.
7. quando i venti spirano, venera Eco.
8. non attizzare il fuoco col coltello.
9. allontana da te ogni ampolla d'aceto.
10. aiuta l'uomo che si carica un fardello, non aiutare chi lo depone.
11. per calzarti avanza prima il piede destro, per il pediluvio il sinistro.
12. non parlare di cose pitagoriche al buio.
13. non squilibrare la bilancia.
14. partendo dalla patria non voltarti indietro, perché le Erinni ti seguono.
15. non orinare rivolto al sole.
16. non nettare la latrina con la fiaccola.
17. alleva il gallo, ma non ucciderlo; perché è sacro al Mese e al sole.
18. non sedere sul moggio.
19. non allevare animali con artigli ricurvi.
20. per strada, non dividere.
21. non accogliere rondini in casa.
22. non portare anello.

23. non incidere l'immagine di un dio in un anello.
24. non specchiarti a lume di lucerna.
25. non negar fede a cosa anche strana riguardo agli dèi e alle divine sentenze.
26. non abbandonarti a riso incontenibile.
27. durante un sacrificio non tagliarti le unghie.
28. non porgere con facilità la destra a chiunque.
29. quando ti alzi arrotola le coperte e riordina il luogo.
30. non masticar cuore.
31. non mangiare cervello.
32. sui tuoi capelli e unghie tagliate, sputa.
33. non cibarti di eritino.
34. cancella l'impronta della pentola dalla cenere.
35. per aver figli non unirti a donna ricca.
36. preferisci il motto: "una figura e un passo" al motto: "una figura e un triobolo".
37. astieniti dalle fave.
38. coltiva la malva, ma non mangiarne.
39. astieniti dal cibarti di esseri animati.

La partecipazione alla scuola implicava infine che gli iniziati che la frequentavano avessero disponibilità di tempo e denaro per trascurare ogni attività remunerativa e dedicarsi interamente a complessi studi: da qui il carattere aristocratico del potere politico che i pitagorici ebbero fino a quando non furono sostituiti dai regimi democratici.

Si dice che Pitagora avesse interpellato a Delfi l'Oracolo del Dio Apollo che gli aveva predestinato la città di Crotone come sede della sua scuola che quindi nasceva per volontà del dio. Crotone si presentava adatta poiché era già una città dove si era sviluppata una cultura scientifica-medica e dove Pitagora grazie al suo sapere, riuscì a guadagnarsi i favori del popolo che governò per molto tempo.

La scuola poteva essere frequentata anche dalle donne.[12] Pitagora stesso, narra Aristosseno, avrebbe appreso gran parte delle dottrine morali ed i segreti dell'ascesi e della *theurgia* da Temistoclea, sacerdotessa di Delfi. Clemente Alessandrino nelle sue *Stromata* (al libro XVI) attesta l'eccellenza delle donne pitagoriche,[13] annoverando Teano, di origine crotoniate,[14] tra coloro che appartennero alla scuola; costei sarebbe quindi stata una delle prime figure femminili della storia della filosofia.[15]

Alla scuola si deve l'introduzione della nozione di esoterismo in Occidente: essa infatti offriva due tipi di lezione, una pubblica (o *exoterica*, cioè rivolta all'esterno), ed una privata (appunto *esoterica*, chiusa nel suo interno).

Durante quella pubblica, seguita dalla gente comune, il maestro spiegava nel modo più semplice possibile, così che fosse comprensibile a tutti, la base della sua filosofia basata sui numeri. Quella privata era invece di più alto livello e veniva seguita prevalentemente da eletti iniziati agli studi matematici.

Secondo la tradizione risalente a Giamblico e Porfirio questa differenze diede luogo a una divisione tra i discepoli, in due gruppi:

- I *matematici* (μαθηματικοί, *mathematikoi* da μάθημα «scienza»), ovvero la cerchia più stretta dei seguaci, i quali vivevano all'interno della scuola, si erano spogliati di ogni bene materiale,[16] che veniva messo in comune,[17] non mangiavano carne ed erano obbligati al

celibato. I "matematici" erano gli unici ammessi direttamente alle lezioni di Pitagora con cui potevano interloquire. A loro era imposto l'obbligo del segreto, in modo che gli insegnamenti impartiti all'interno della scuola non diventassero di pubblico dominio;

- Gli *acusmatici* (ἀκουσματικοί, *akusmatikoi* da ἄκουσμα «insegnamento orale»), ovvero la cerchia più esterna dei seguaci, ai quali non era richiesto di vivere in comune, o di privarsi delle proprietà e di essere vegetariani, avevano l'obbligo di seguire in silenzio le lezioni del maestro. Gli acusmatici inoltre non potevano vedere il maestro, ma soltanto udirne la parola, in quanto teneva le sue lezioni nascosto da una tenda.

L'ingresso nella cerchia più interna era rigidamente regolato, essendo riservato a spiriti eletti che dovevano anzitutto corrispondere a criteri di fisiognomica,[16] riguardante sia l'aspetto che il portamento, per poi sottostare ad un periodo di valutazione di tre anni, seguiti da cinque anni di silenzio per imparare l'autocontrollo. Tra i "matematici" si possono annoverare figure come quella di Archita di Taranto, Filolao ed Eurito, mentre tra i loro oppositori si collocano Diodoro di Aspendos e Licone[18].

Il carattere religioso dogmatico dell'insegnamento è confermato dal fatto che la parola del maestro non poteva essere messa in discussione: a chi obiettava si rispondeva: «αὐτὸς ἔφη» (traslitterato: «*autòs èphē*») (l'«*ipse dixit*» latino), «l'ha detto proprio lui» e quindi era una verità indiscutibile.

Nelle sue lezioni, che si tenevano nella "Casa delle Muse", un imponente tempio all'interno delle mura cittadine, in marmo bianco, circondato da giardini e portici, Pitagora ribadiva spesso il concetto che la medicina fosse salute e armonia, invece la malattia disarmonia. Quindi l'obiettivo principale della medicina pitagorica era di ristabilire l'armonia tra il proprio corpo e l'universo.

Poiché i pitagorici erano sostenitori delle teorie orfiche dell'immortalità dell'anima e della metempsicosi, ritenevano che per mantenerla pura e incontaminata occorresse svolgere delle pratiche ascetiche, sia spirituali che fisiche consistenti in solitarie passeggiate mattutine e serali, nella cura del corpo e nell'esecuzione di esercizi quali corsa, lotta, ginnastica e nella pratica di diete costituite da cibi semplici e senza l'assunzione di vino.

È celeberrima l'idiosincrasia di Pitagora e della sua Scuola per le fave: non solo si guardavano bene dal mangiarne, ma evitavano accuratamente ogni tipo di contatto con questa pianta. Secondo la leggenda, Pitagora stesso, in fuga dagli scherani di Cilone di Crotone, preferì farsi raggiungere ed uccidere piuttosto che mettersi in salvo attraverso un campo di fave.

Una comunità tribalistica

Secondo Karl Popper[19] la setta pitagorica aveva caratteristiche tribalistiche che si evidenziavano nella prescrizione e osservanza di dogmi e tabù tipici della mentalità di questi gruppi esclusivisti. A questo proposito John Burnet[20], nella sua opera *Early Greek Philosophy*, riprendendolo dal Diels[21] indica un elenco di quindici tabù[22] «di tipo assolutamente primitivo» imposti da Pitagora che per questo diviene un personaggio a metà tra il filosofo e lo sciamano[23]:

1. Astieniti dalle fave
2. Non raccogliere ciò che è caduto
3. Non toccare un gallo bianco
4. Non spezzare il pane
5. Non scavalcare le travi
6. Non attizzare il fuoco con il ferro

7. Non addentare una pagnotta intera
8. Non strappare le ghirlande
9. Non sederti su di un boccale
10. Non mangiare il cuore
11. Non camminare sulle strade maestre
12. Non permettere alle rondini di dividersi il tuo tetto
13. Quando togli dal fuoco la pignatta non lasciare la sua traccia nelle ceneri, ma rimescolale
14. Non guardare in uno specchio accanto ad un lume
15. Quando ti sfili dalle coperte, arrotolale e spiana l'impronta del corpo.

(«Si noti come la regola 4 e 7.prescrivono che il pane venga tagliato e non spezzato o mangiato intero»)[24]

Il divieto delle fave

> «E anche il precetto "astieniti dalle fave" aveva molte ragioni di ordine religioso e fisico e psicologico.»
>
> (Giamblico, *Vita di Pitagora*, in *Summa pitagorica*, traduzione di Francesco Romano, Bompiani, Milano, 2006 (109, p. 163))

Tra le diverse prescrizioni la più variamente interpretata è stata quella riguardante l'astensione dal consumo delle fave:

> «Dice Aristotele nel libro *Sui Pitagorici* che Pitagora ordinava: "astenersi dalle fave", o perché sono simili a pudende, o perché assomigliano alle porte dell'Ade; [...] perché è la sola pianta senza articolazioni; o perché nociva; o perché è simile alla natura dell'universo; o perché ha significato oligarchico [25] ; e infatti con le fave designano i magistrati.[26]»

Pitagora rifugge le fave in fiore
(Autore francese, XVI secolo)

Gli aneddoti

Le fave assumono il ruolo di causa della morte, tramandata in diverse varianti, di Pitagora che in fuga per ragioni politiche verso il Metaponto si trovò costretto ad attraversare un campo di fave e per evitarlo («meglio essere catturato che calpestare [fave]!» [27] si fermò facendosi raggiungere e uccidere dai suoi nemici [28]

Una situazione simile fu quella raccontata a proposito dei discepoli di Pitagora, anch'essi fuggitivi, che si trovarono dinanzi l'ostacolo per loro insormontabile di un campo di fave in fiore che li costrinse a fermarsi e a essere raggiunti e uccisi dai loro inseguitori i quali invece risparmiarono la vita al pitagorico Milliade di Crotone e a sua moglie incinta portandoli dinanzi al tiranno Dionigi che chiese al prigioniero quale fosse la ragione del divieto di calpestare le fave. Milliade, e anche sua moglie, benché torturata, si rifiutarono di rivelare il segreto e quindi furono soppressi. L'uccisione dei due pitagorici per Giamblico (250 circa – 330

circa) significava come fosse «difficile per i pitagorici fare amicizia con estranei» e l'importanza della segretezza e del silenzio «perché il dominio della lingua è il più difficile di tutti gli sforzi di auto-dominio» [29]

Un altro aneddoto collegato al divieto delle fave testimonia della capacità di Pitagora di parlare agli animali come quando, avendo visto un bue che pascolava in un campo di fave, gli si rivolse sussurrandogli all'orecchio di non mangiarne. Il bue obbedì e non ne mangiò più durante tutta la sua lunga vita che si svolse vicino al santuario di Hera presso Taranto dove veniva nutrito dai visitatori che lo consideravano "sacro".[30]

Nelle fave lo spirito vitale

Secondo Porfirio (233/234–305 circa), filosofo neoplatonico, teologo allievo di Plotino e astrologo, nel caos originario dell'universo tutte le cose erano insieme mescolate «seminate insieme e insieme in decomposizione» e «A quel tempo dallo stesso materiale putrefatto sono spuntati esseri umani e fave». Infatti:

> «Se dopo aver masticato una fava e dopo averla schiacciata con i denti, la si espone per un poco al calore dei raggi del sole e poi ci si allontana e si ritorna dopo non molto, si troverà che emette l'odore del seme umano. Se poi, quando la fava fiorisce nel suo sviluppo, preso un poco del fiore che annerisce appassendo, lo si mettesse in un vaso di terracotta e, messovi sopra un coperchio, lo si sotterrasse nel suolo e lo si custodisse lì per novanta giorni, dopo averlo seppellito, e dopo ciò, dissotterratolo, lo si prendesse e si togliesse il coperchio, invece della fava si troverebbe o una testa di un bambino ben formata oppure un sesso femminile.[31]»

Per i Pitagorici dunque esisterebbe una specie di parentela tra le fave e gli esseri umani per cui, come riferisce anche Plinio, essi pensavano che le fave fossero dotate di anima ("soffio vitale" - *psyché*). Questo sarebbe dimostrato dall'alimentazione delle fave che procura flatulenze, cioè "soffi", impuri tanto che gli addetti alle funzioni sacre, in Grecia, come in India, dovevano astenersi per un certo periodo, dal mangiare fave [32] ed anche in Roma sussistevano prescrizioni di non mangiare fave. Scrive Cicerone:

> «Vuole dunque Platone che ci sia addormenti con il corpo in condizione di non recare all'anima errore e turbamento. Anche per questo motivo si ritiene che sia stato proibito ai pitagorici di nutrirsi di fave perché questo cibo procura un forte gonfiore, nocivo alla tranquillità spirituale di chi cerca la verità.[33]»

E Plinio il Vecchio:

> «la fava si mangia per lo più bollita, ma si ritiene che intorpidisca i sensi e provochi visioni.» [34]»

La rinascita delle anime

La dottrina della metempsicosi secondo la tradizione viene solitamente riferita ai pitagorici: Aristotele[35] cita la metempsicosi come un "mito" della scuola pitagorica mentre Platone, il più noto per la sua dottrina della trasmigrazione delle anime [36] non nomina mai Pitagora ma piuttosto indica Filolao, membro della scuola pitagorica.[37] Alcuni versi di Senofane, riportati da Diogene Laerzio [38] alludono alla metempsicosi riferendola a un aneddoto con protagonista Pitagora:

> «Si dice che un giorno, passando vicino a qualcuno che maltrattava un cane, [Pitagora], colmo di compassione, pronunciò queste parole: "Smettila di colpirlo! La sua anima la sento, è quella di un amico che ho riconosciuto dal timbro della voce."»

Oltre a questo riferimento lo stesso Diogene Laerzio scrive:

> «Si narra che Pitagora sia stato il primo presso i greci ad insegnare che l'anima deve passare per il *cerchio delle necessità* e che veniva legata in vari tempi a diversi corpi viventi...[39]»

Secondo lo studioso svizzero Christoph Riedweg, filologo classico e specialista di Pitagora, che ha cercato, in *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung* (Monaco, 2002)[40] di ricostruirne i lineamenti storici, il divieto delle fave, assieme alle varie interpretazioni di natura "totemistica", sanitaria o ricollegabile a somiglianze fisiche, è da rapportarsi alla dottrina della rinascita delle anime [41] come attestano sia un verso attribuito ad Orfeo, la figura simbolo a cui fanno capo i Misteri orfici, citato da Eraclide Pontico che lo riferisce a Pitagora («*È uguale mangiare fave e mangiare le teste dei propri genitori*» [42]), sia un frammento di Empedocle [43] che condivide la dottrina della trasmigrazione delle anime («*Sciagurati, assolutamente sciagurati, tenete lontane le vostre mani dalle fave*» [44]) che ritornano sulla terra proprio durante le fioritura delle fave, quando «vengono alla luce dalle dimore dell'Ade» [45]

Altre moderne interpretazioni risalgono a quella di Gerald Hart,[46] secondo cui il favismo era una malattia diffusa nella zona del crotonese e ciò conferirebbe al divieto una motivazione profilattica-sanitaria. Dunque Pitagora viveva in zone di favismo diffuso, e da questo nasceva la sua proibizione igienica; ma perché i medici greci non avevano identificato questa patologia? Nell'esperienza quotidiana le fave erano un cardine dell'alimentazione che tutt'al più causava flatulenze e insonnia e se qualcuno che aveva mangiato fave contemporaneamente si ammalava i due fatti non venivano collegati. Se dunque Pitagora dell'astenersi dal mangiare fave ne fa addirittura un precetto morale è perché i greci del VI secolo a.C. avevano un modo diverso dal nostro di considerare le malattie: le riferivano alla religione [47], per cui, come ha messo in luce Claude Lévi-Strauss, le fave erano considerate connesse al mondo dei morti, della decomposizione e dell'impurità, dalle quali il filosofo si deve tenere lontano.

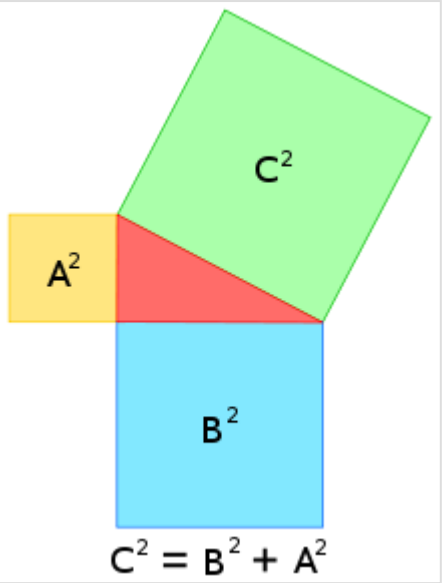
L'illuminista Aristosseno

In opposizione a tutta la tradizione è da ultimo da considerare la testimonianza di Aristosseno (IV secolo a.C.), che afferma che Pitagora apprezzasse nutrirsi di fave per il loro effetto lassativo e che non proibisse l'alimentazione della carni se non quella del bue per aratro e dell'ariete [48]. Queste affermazioni del pitagorico tarantino sono collegabili al suo errore nell'aver identificato la data del 360 a.C. come quella che aveva segnato la fine della scuola pitagorica che invece continuava ad avere esponenti che risalgono alla seconda metà del IV secolo a.C. Quindi probabilmente Aristosseno, seguace prima del pitagorismo e poi

scolaro di Aristotele, della prima generazione che seguì a quella del maestro, aveva l'intento di "razionalizzare" la dottrina pitagorica e non aveva identificato quei pitagorici "tradizionalisti" che continuavano a seguire gli antichi precetti del maestro.[49]

Contributi alla matematica

La chiarificazione della natura dei numeri si pose come domanda imprescindibile a Pitagora e ai suoi seguaci. Essi si interrogarono sulle proprietà dei numeri pari e dispari, dei numeri triangolari e dei numeri perfetti e lasciarono un'eredità duratura a coloro che si sarebbero occupati di matematica.



Il teorema di Pitagora, che possedeva un profondo significato esoterico.

Secondo il mito, ai pitagorici si devono le seguenti scoperte:

- che la somma degli angoli interni di un triangolo è pari a due angoli retti. Più in generale, nel caso di un poligono di *n* lati la somma degli angoli interni è uguale a *2n-4* angoli retti;
- che in un triangolo rettangolo, il quadrato costruito sull'ipotenusa è equivalente alla somma dei quadrati costruiti sui cateti, ossia l'enunciato (ma non la dimostrazione) del teorema noto come teorema di Pitagora[50][51];
- la soluzione geometrica di alcune equazioni algebriche;
- la scoperta dei numeri irrazionali (tenuta nascosta poiché contraddiceva la teoria pitagorica secondo cui tutte le quantità possibili sono esprimibili come frazioni [52]);
- la costruzione dei solidi regolari.

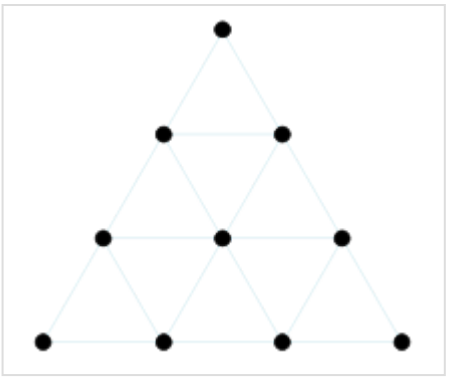
L'aritmogeometria

> «Sembra adunque che questi filosofi nel considerare il numero come principio delle cose esistenti ne facciano una causa materiale come proprietà e come modo. Come elementi del numero fissano il pari e il dispari, il primo infinito, l'altro finito. L'uno partecipa di ambedue questi caratteri (essendo insieme pari e dispari). Ogni numero proviene dall'uno e l'intero universo, come già ho detto, è numeri. Altri fra di loro dicono che i principi sono dieci [...]»
>
> (Aristotele, *Metafisica*, I, 5, 986a[53])

Tra le pratiche per la purificazione del corpo e dell'anima i pitagorici privilegiavano la musica[54] che li portò a scoprire il rapporto numerico alla base dell'altezza dei suoni (ossia alla frequenza dell'onda acustica) che, secondo la leggenda, Pitagora trovò riempiendo con dell'acqua un'anfora che percossa emanava una nota, poi togliendo una parte ben definita dell'acqua, otteneva la stessa nota ma minore di un'ottava.

È probabile che proprio da queste esperienze musicali nacque nei pitagorici l'interesse per l'aritmetica concepita come una teoria dei numeri interi che essi ritenevano non un'entità astratta bensì concreta; i numeri venivano visti come grandezze spaziali, aventi una stessa estensione e forma ed erano infatti rappresentati geometricamente e spazialmente (l'uno era il punto, il due la linea, il tre la superficie, il quattro il solido.)

Pitagora formulò inoltre l'importante teoria della *tetraktys*.[55] Etimologicamente il termine significherebbe "numero quaternario". Per i Pitagorici la *tetraktys* rappresentava la successione aritmetica dei primi quattro numeri naturali (o più precisamente numeri interi positivi), un «quartetto» che geometricamente «si poteva disporre nella forma di un triangolo equilatero di lato quattro»,[56] alla cui base erano quattro punti che decrescevano fino alla punta; la somma di tutti i punti era dieci, il numero perfetto composto dalla somma dei primi 4 numeri (1+2+3+4=10), che combinati tra loro definivano le quattro specie di enti geometrici: il punto, la linea, la superficie, il solido.



Tetraktys

La *tetraktys* aveva un carattere sacro e i pitagorici giuravano su di essa. Era inoltre il modello teorico della loro visione dell'universo, cioè un mondo non dominato dal caos delle forze oscure, ma da numeri, armonia, rapporti numerici.[57]

Questa matematica pitagorica che è stata definita un'"*aritmogeometria*" agevolò la concezione del numero come *archè*, principio primo di tutte le cose.

Fino ad allora i filosofi naturalisti avevano identificato la sostanza attribuendole delle qualità: queste però, dipendendo dalla sensibilità, erano mutevoli e mettevano in discussione la caratteristica essenziale della sostanza: la sua immutabilità.

I pitagorici ritenevano di superare questa difficoltà evidenziando che se è vero che i principi originari mutano qualitativamente essi però conservano la quantità che è misurabile e quindi traducibile in numeri, vero ultimo fondamento della realtà. Affermava Filolao: «Tutte le cose che si conoscono hanno numero; senza questo nulla sarebbe possibile pensare né conoscere.»[58]

Secondo i pitagorici esiste una coppia di principi.

- L'*Uno*, o *principio limitante*
- La *Diade*, o *principio di illimitazione*

Tutti i numeri risultano da questi due principi: dal principio limitante si hanno i numeri *dispari*, da quello illimitato i numeri *pari*. Una rappresentazione grafica di questi principi è la seguente.

I numeri pari, così disposti, fanno pensare ad un'"apertura": lasciando passare qualcosa che li attraversi danno l'idea dell'illimitatezza, e dunque erano considerati imperfetti, poiché solo ciò che è limitato è compiuto, non manca di nulla e quindi è perfetto.

●●●
- - →
●●●

Al contrario i numeri dispari sono chiusi, limitati, e dunque perfetti.

●●●
- - → ●
●●●

Poiché i numeri si dividono in *pari* e *impari*, e poiché i numeri rappresentano il mondo, l'opposizione tra i numeri si riflette in tutte le cose. La divisione tra i numeri porta quindi ad una visione dualistica del mondo, e la suddivisione della realtà in categorie antitetiche.

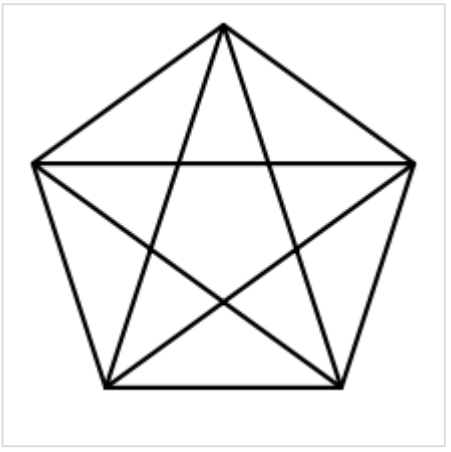
Sono state individuate 10 coppie di contrari, conosciuti come "opposti pitagorici" che Aristotele individua come "principi" [59]

1. Limitato-Illimitato
2. Dispari-Pari
3. Unità-Molteplicità
4. Destra-Sinistra
5. Maschio-Femmina[60]
6. Quiete-Movimento
7. Retta-Curva
8. Luce-Tenebre
9. Bene-Male
10. Quadrato-Rettangolo[61]

Non bisogna invertire l'ordine dentro una coppia di contrari (es. Bene-Male → Male-Bene) poiché ognuno è legato al contrario corrispondente nelle altre coppie.

Numeri importanti

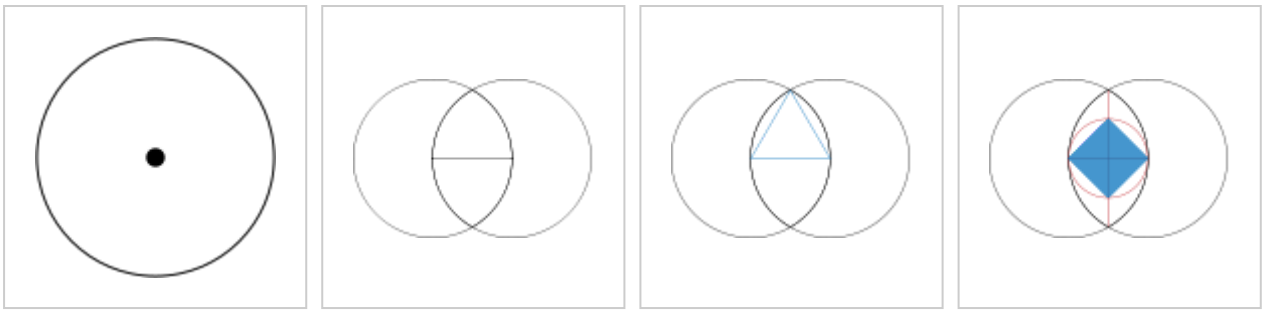
- 1, o *Monade*. Indica l'Uno, il principio primo. Considerato un numero né pari né dispari, ma *pari-mpari*. Geometricamente rappresenta il punto.
- 2, o *Diade*. Femminile, indefinito e illimitato. Rappresenta l'opinione (sempre duplice) e, geometricamente, la linea.
- 3, o *Triade*. Maschile, definito e limitato. Geometricamente rappresenta il piano.
- 4, o *Tetrade*. Rappresenta la giustizia, in quanto divisibile equamente da entrambe le parti. Geometricamente rappresenta una figura solida.
- 5, o *Pentade*. Rappresenta vita e potere. La stella iscritta nel pentagono era il simbolo dei pitagorici.
- 10, o *Decade*. Numero perfetto. Infatti secondo la loro concezione astronomica 10 erano i pianeti e questo numero veniva rappresentato con il *tetraktys*: il triangolo equilatero di lato 4 sul quale veniva fatto il giuramento di adesione alla scuola.



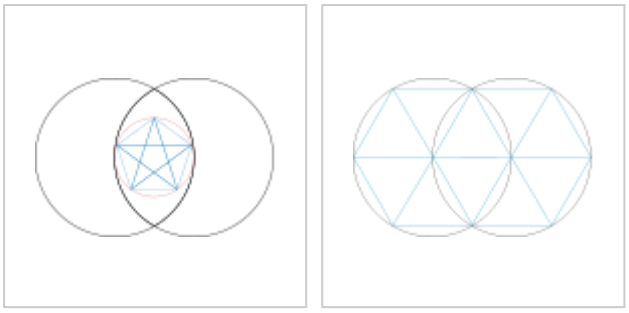
Pentagramma iscritto in un pentagono: i pitagorici usarono questo simbolo come un segno segreto per riconoscersi tra di loro. Rappresenta la pentade, il numero cinque

Questo simbolo del triangolo ebbe un influsso importante persino nell'iconografia paleocristiana dove la stessa figura verrà rappresentata con un occhio al centro.

Particolare riguardo i pitagorici riservavano per la serie dei primi quattro numeri, indicati con il termine di "tetrade" (τετρακτύς - *tetraktýs*) su cui giuravano e che consideravano la chiave per comprendere l'intero cosmo. Inoltre il 10 "contiene" l'intero universo poiché è dato dalla somma di 1+2+3+4 in cui l'1 rappresenta il punto geometrico, 2 sono i punti necessari per individuare la linea, 3 sono i punti necessari per individuare un piano e 4 per individuare un solido.



Monade Diade Triade Tetrade



Pentade Decade

Numeri figurati e geometria

I Pitagorici basavano anche la geometria sulla teoria dei numeri interi. Le figure geometriche erano infatti da essi concepite come formate da un insieme discreto di punti, indivisibili ma dotati di una certa grandezza.

Esistevano quindi strette relazioni tra i numeri e le forme realizzabili con il corrispondente numero di punti. Un residuo delle concezioni pitagoriche è ancora nella nostra terminologia quando parliamo di *numeri quadrati*: il 25, ad esempio era considerato *quadrato* perché disponendo 25 punti in 5 file di 5 si poteva realizzare la forma di un quadrato. I pitagorici non si limitavano però ai numeri quadrati. Consideravano anche i *numeri triangolari* (ottenuti sommando interi consecutivi a partire da 1; erano cioè triangolari i numeri 1, 3, 6, 10, 15, ...), i numeri *gnomoni*, ossia i numeri dispari (con i quali si poteva formare una figura costituita da due bracci eguali ortogonali collegati da un punto), numeri poligonali e così via.

Pitagora raffigurato da John Augustus Knapp.

Tra i vari numeri e le figure corrispondenti, sussistevano relazioni allo stesso tempo aritmetiche e geometriche: ad esempio sommando due numeri triangolari consecutivi si ottiene un quadrato; sottraendo da un quadrato il quadrato immediatamente minore si ottiene uno gnomone; sommando un certo numero di gnomoni consecutivi a partire da 1 si ottiene un quadrato.

Tutta la matematica pitagorica entrò in crisi in seguito alla scoperta di grandezze incommensurabili. Tale scoperta, avvenuta all'interno della scuola e attribuita in genere a Ippaso di Metaponto, impediva infatti di considerare tutte le grandezze come multiple della stessa grandezza *punto*.

La sfera

La scuola aveva una profonda venerazione verso la sfera. Questo solido era la rappresentazione materiale dell'*Armonia*. Ciò era dovuto all'osservazione della caratteristica della sfera: tutti i punti sono equidistanti dal centro, che rappresenta il fulcro, e con la stessa "forza" tengono insieme la sfera.

Anatomia

I pitagorici rivoluzionarono la concezione dell'anatomia umana. Introdussero con Alcmeone di Crotone la teoria encefalocentrica che indicava il cervello come organo centrale delle sensazioni.

Furono infatti i primi a dare importanza a questo organo poiché prima, già con gli egizi, era diffusa l'idea che attribuiva tutte le funzioni vitali al cuore. Inoltre affermarono che tutte le parti del corpo fossero unite da una sovrannaturale armonia, la quale componeva l'anima.

Astronomia, armonia e misticismo

L'avanzata astronomia pitagorica è stata attribuita a Filolao di Crotone e Iceta di Siracusa i quali pensavano che al centro dell'universo vi fosse un immenso fuoco, chiamato Hestia: chiara la similitudine con il Sole che i pitagorici si raffiguravano come un'enorme lente che rifletteva il fuoco e dava calore a tutti gli altri pianeti che giravano attorno ad esso.

Il primo dei pianeti rotanti è l'Anti-Terra, poi la Terra, che non è immobile al centro dell'universo ma è un semplice pianeta, poi il Sole, la Luna, cinque pianeti e infine il cielo delle stelle fisse. L'idea dell'esistenza dell'Anti-Terra probabilmente nasceva con la necessità di spiegare le eclissi ed anche, come sostiene Aristotele[62], per far arrivare a dieci, il numero sacro, segno della *tetraktys*, dell'armonia universale, i pianeti ruotanti intorno al fuoco centrale.

Keplero per il suo eliocentrismo si rifece, e ne diede testimonianza, alla teoria cosmologica pitagorica che per primo concepì l'universo come un *cosmo*[63] un insieme razionalmente ordinato che rispondeva anche ad esigenze mistiche religiose.

I pianeti compiono movimenti armonici secondo precisi rapporti matematici e dunque generano un suono sublime e raffinato. L'uomo sente queste armonie celestiali ma non riesce a percepirle chiaramente, in quanto immerso in esse fin dalla nascita.

Secondo Alcmeone anche l'anima umana è immortale, poiché della stessa natura del Sole, della Luna e degli astri e, come questi si genera dall'armonia musicale di quegli elementi opposti di cui parlerà Simmia, il discepolo di Filolao, nel *Fedone* platonico.

Il divino è l'anima del mondo e l'etica nasce dall'armonia che è nella giustizia rappresentata da un quadrato che risulta dal prodotto dell'uguale con l'uguale.

L'anima immortale dell'uomo, attraverso successive reincarnazioni, si ricongiungerà all'anima del mondo, alla divinità ma per questo fine il pitagorico dovrà esercitarsi alla contemplazione misterica, derivata dall'orfismo, basata sulla sublime armonia del numero.

La vita contemplativa (*bìos theoretikòs*) per la prima volta assumeva nel mondo greco un'importanza primaria.

La crisi della scuola pitagorica

La scoperta, tenuta segreta, delle grandezze incommensurabili, come ad esempio l'incommensurabilità della diagonale con il lato del quadrato, causò la crisi di tutte quelle credenze basate sull'aritmogeometria, sulla convinzione che la geometria trattasse di grandezze discontinue come l'aritmetica.

La leggenda narra che Ippaso di Metaponto avesse rivelato questa segreta difficoltà, confermata dal fatto che l'aritmogeometria non riusciva a risolvere i paradossi del continuo e dell'infinito che per esempio erano alla base delle argomentazioni di Zenone di Elea.

L'aritmetica e la geometria si divisero e divennero autonome.

La crisi della scuola si originava anche da motivi politici: i pitagorici sostenitori dei regimi aristocratici che governavano in numerose città della Magna Grecia furono travolti dalla rivoluzione democratica del 450 a.C. e furono costretti a cercare rifugio in Grecia dove fondarono la comunità pitagorica di Fleio o si stabilirono a Taranto dove con Archita rimasero fino alla metà del IV secolo a.C. A Siracusa operarono Ecfanto e Iceta, a Tebe Filolao, Simmia e Cebete, a Locri Timeo.[64]

La comunità pitagorica e il pitagorismo dopo Pitagora

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Neopitagorismo***.

La setta pitagorica[65] come già detto si distingueva in due rami, indicati in seguito come "pitagorici" in senso stretto, e "pitagoristi" ovvero semplici acusmatici. I primi rappresentavano il nucleo esoterico più vicino all'insegnamento del maestro, mentre i secondi consistevano in coloro che si limitavano a seguirne gli insegnamenti essenziali dal di fuori:[66] è probabile che la maggioranza dei suoi seguaci a Crotone nel VI secolo a.C. sia appartenuto a questa seconda categoria.

Tale selettività, unita a una distanza della comunità pitagorica dal resto della cittadinanza e al fatto che i pitagorici detenessero la guida politica di molte città dell'Italia meridionale, alla lunga non poteva che generare conflitti con la restante comunità cittadina. Una prima rivolta contro i pitagorici fu guidata da un aristocratico crotonese, Cilone, escluso per ragioni fisiognomiche dalla cerchia stretta degli "iniziati". Tale ribellione avrebbe costretto Pitagora e i pitagorici ad abbandonare Crotone per Metaponto. Ristabilito il controllo "pitagorico" sulla città, i seguaci di Cilone tornarono all'attacco incendiando l'abitazione di uno di questi in cui si erano riuniti. Nell'incendio sopravvissero solo due pitagorici, Archippo e Liside, che riuscirono a fuggire. Le fonti non sono tuttavia molto chiare, ma sembra emergere che intorno alla prima metà del V secolo a.C. presso alcune colonie della Magna Grecia si sia scatenato un vero e proprio *pogrom* contro le comunità pitagoriche che per questa ragione si dispersero e, infine, scomparvero.[67]

Una ripresa delle loro dottrine si ebbe col neopitagorismo ellenistico-romano che ne accentuò l'aspetto pratico, morale e religioso, rispetto a quello matematico e scientifico, seguendo in questo l'orientamento degli "acusmatici", la setta più diffusa e conosciuta, che rivolgevano maggiore attenzione agli aspetti

prescrittivi e culturali degli insegnamenti di Pitagora.[68]

Tra i neopitagorici si annoverano figure come Publio Nigidio Figulo, Nicomaco di Gerasa, e soprattutto Apollonio di Tiana,[68] dopodiché loro corrente si fonderà col neoplatonismo, estendendo la sua influenza fino all'età medievale e moderna. L'alchimista Marsilio Ficino vide una linea ininterrotta di continuità fra la mistica dell'orfismo e la speculazione intellettuale dei pitagorici, che avrebbe poi attraversato Socrate, Platone, Aristotele, il neoplatonismo e il Cristianesimo. Il tentativo di conciliare tutte queste scuole di pensiero in una religione filosofica universale fu ripreso anche dall'umanista Pico della Mirandola.[69]

Una pagina del *Liber Abaci* di Fibonacci (dalla Biblioteca Nazionale di Firenze), cresciuto nell'entusiasmo del mondo medievale per la numerologia pitagorica.

Note

1. ^ Francesco Placco, *Pitagora e "I Versi Aurei"*, su *Briganteggiando*, 21 giugno 2015. URL consultato il 3 ottobre 2019.
2. ^ *pitagorismo*, in *Enciclopedia della Matematica*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
3. ^ Avrebbe attribuito agli orfici poesie composte da lui, cfr. D-K 36 B 2; su eventuali scritti di Pitagora, anche Eraclito in D-K 22 B 129
4. ^ Erodoto. *Historìai*, II, 81, 2 traduzione di Piero Sgroj, in Erodoto *Storie*, Roma, Newton Compton, versione Mobi
5. ^ Riedweg, p.114.
6. ^ Erodoto. *Historìai*, II, 123, 2-3, traduzione di Piero Sgroj, in Erodoto *Storie*, Roma, Newton Compton, versione Mobi.
7. ^ Erodoto, IV, 94
8. ^ In *Summa pitagorica*, traduzione di Francesco Romano, Bompiani 2006, p. 251.
9. ^ Anche sulla prima definizione di se stesso come filosofo (come è stato riferito da Cicerone e Diogene Laerzio) attribuita a Pitagora, cioè come "colui che ama il sapere", sono stati recentemente avanzati fondati dubbi da Riedweg Christoph, in *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Editore: Vita e Pensiero 2007 (https://books.google.it/books?id=eWc6-RU0oh8C&dq=Riedweg+Christoph+,in+Pitagora.+Vita,+dottrina+e+influenza,&printsec=frontcover&source=bl&ots=SvNzGTi0mr&sig=eWEonq9SDU_-cwffK5J6roQo1fk&hl=it&ei=GJ-rSfi_BZH__QbWptXzDw&sa=X&oi=book_result&resnum=2&ct=result#PPA156,M1)
10. ^ Traduzione di Maria Timpanaro Cardini in *Pitagorici antichi*, Milano, Bompiani, 2010, pp.919 e sgg.
11. ^ Francesco Placco, *Pitagora e i simboli*, su *Briganteggiando*, 22 giugno 2015. URL consultato il 3 ottobre 2019.

12. ^ La tradizione vuole che le donne pitagoriche più famose fossero 17 (in Greek women: Mathematicians and Philosophers. (http://www.hellenicaworld.com/Greece/Ancient/en/WomenPhilosopher.html) Fonte primaria: Giamblico) Fra queste si ricorda Timica, moglie di Millia di Crotone. La comunità pitagorica ha in parte innovato le tradizioni del mondo classico greco, affermando che la donna ha il riconoscimento di un proprio mondo interiore. Pitagora, infatti, rendeva edotte le sue allieve sulle questioni filosofiche da lui trattate poiché le riteneva dotate di ottima intuizione e di spirito contemplativo. Non aderì dunque allo stereotipo della donna incolta e subalterna, relegata alle occupazioni domestiche.
13. ^ *Clement of Alexandria: The Stromata, or Miscellanies*, su *gnosis.org*. URL consultato il 20 febbraio 2020 (archiviato dall'url originale il 20 febbraio 2020). Ospitato su documentacatholicaomnia.eu.
14. ^ M.E. Waithe, *A History of Women Philosophers: Volume I: Ancient Women Philosophers, 600 B.C.-500 A.D.*, Springer Science & Business Media, 30 aprile 1987, p. 17, OCLC 17670291 (archiviato il 20 febbraio 2020).
15. ^ Le varie fonti le attribuirono una filiazione con Pitonatte, piuttosto che un'altra diversamente orientata con Brontino crotoniate, oltre alla posizione di moglie di Pitagora.
16. Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, I, 9, 1 (https://la.wikisource.org/wiki/Noctes_Atticae/Liber_I#9)
17. ^ Anche la loro vita precedente all'ammissione come discepoli doveva essere abbandonata, cfr. Giamblico, *Vita pitagorica*, 72-3, traduzione di Maurizio Giangiulio, Milano, Rizzoli, 2008, pp. 205-6.
18. ^ Riedweg, p. 176.
19. ^ K.Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Vol. 1, Armando Editore, 2004, p.451
20. ^ citato anche da Bertrand Russell in *Storia della filosofia occidentale*, ed. Tea, Milano, 1983, p. 51.
21. ^ *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol.I, pp.97 e sgg. (tr. it. pp.217 e sgg.)
22. ^ Ne riferisce anche Aristosseno di Taranto filosofo peripatetico
23. ^ U.Nicola, *Antologia illustrata di filosofia. Dalle origini all'era moderna*, Editrice Demetra (Giunti editore), 2003 alla voce "Setta pitagorica"
24. ^ U. Nicola, *Op. cit.* p.23
25. ^ I semi delle fave venivano usate per tirare a sorte secondo l'uso delle democrazie
26. ^ *Acusmi e simboli*, 3; in *Pitagorici antichi*. Traduzione di Maria Timpanaro Cardini, Milano, Bompiani, 2010, pp.903-5
27. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VIII, I.
28. ^ C.Riedweg, *Op.cit*, p.12
29. ^ C. Riedweg, *Op.cit.*, p.92
30. ^ C. Riedweg, *Op.cit.*, p.49
31. ^ Porfirio, *Vita di Pitagora*, 44, trad.G.Girgenti
32. ^ C. Riedweg, *Op.cit.*, p.131
33. ^ Cicerone, *De divinatione* 1,62
34. ^ Plinio il Vecchio, *Naturalis historia*, XVIII, 118
35. ^ Aristotele, *De anima* 407b20 = 58 B 39 DK, p. 955 tr. it.
36. ^ Platone, *Menone*, 81 AD; *Fedone*, 70 A, ecc.
37. ^ Platone, *Fedone*, 61b
38. ^ Diogene Laerzio,21 B 7 DK in VIII, 36, pp. 301-303 tr. it.
39. ^ Edoardo Bratina *Vite e dottrine dei filosofi*, *La Reincarnazione, documentata dalla religione, filosofia e scienza*, ETI, Trieste 1972, pag. 27.
40. ^ In italiano: *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, op.cit.
41. ^ C. Riedweg, *Op.cit.*, p.20
42. ^ *Orphicorum Fragmenta* 291 = Eraclide Pontico, Fr.41 Wehrli

43. ^ «*Ci sono delle buone ragioni per credere che Empedocle [possa essere accostato] a Pitagora al quale esso si avvicina non solo per il rifiuto di uccidere qualsiasi essere animato e per il tabù delle fave ma anche nel modo di presentarsi e nel rappresentare se stesso come un essere divino*» (in C. Riedweg, *Op.cit.*, p.20
44. ^ Empedocle, 31 B 141 DK
45. ^ C. Riedweg, *Op.cit.*, p.132
46. ^ In *Descriptions of blood and blood disorders before the advent of laboratory studies* (*British Journal of Haematology*, 2001, 115, 719-728
47. ^ Mirko Grmek, *Le malattie all'alba della civiltà occidentale*, Il Mulino 1985; "La légende et la réalité de la nocivité des fèves", *History and Philosophy of the Life Sciences*, 2, 1980, pp. 61-121.
48. ^ C. Riedweg, *Op.cit.*, p.90
49. ^ C. Riedweg, *Op.cit.*, p.174
50. ^ Diogene Laerzio ci informa che Pitagora sacrificò un'ecatombe quando scoprì il celebre teorema geometrico che porta il suo nome. Sembra tuttavia un'informazione non corretta, in quanto Pitagora era vegetariano e amava gli animali. Molti secoli dopo, l'epigrammista Filippo Pananti trasse dal lontano episodio la seguente morale:

    Allorquando Pitagora trovò
    Il suo gran teorema,
    Cento bovi immolò.
    Dopo quel giorno trema
    De' buoi la razza, se si fa
    Strada al giorno una nuova verità.

51. ^ L'enunciato del teorema era tuttavia conosciuto da babilonesi e indiani prima di Pitagora, e si trova descritto anche nei *Sulvasūtra*:

    > «The famous German mathematician and Historian Moritz Benedikt Cantor [...] and German mathematician Albert Bürk [...] have discussed [...] thoroughly and have come to the unmistakable conclusion that Pythagorean theorem was well known in Ancient India by at least eighth century BC, which is the date of the "Baudhāyana Sulvasūtra".»
    >
    > (T. K. Puttaswamy, *Mathematical Achievements of Pre-modern Indian Mathematicians*, pp. 10-12, Elsevier 2012, Londra, ISBN 978-0-12-397913-1.)

52. ^ Craig Smorynski. *History of Mathematics. A Supplement*, Dodrecht, Springer 2008, "The Discovery of Irrational Numbers", pp. 49-58.
53. ^ Citato in Pier Michele Giordano, *I presocratici*, Edizioni ARS G. L., Vercelli 1996, pp. 103-104.
54. ^ Per un'introduzione al ruolo della musica nel pitagorismo vedere Thomas J. Mathiesen, "Greek music theory", in particolare il paragrafo "The Pythagoreans", pp. 114-120, e la bibliografia a p. 133, (in Thomas Christensen (ed.), *The Cambridge History of Western Music*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002).
55. ^ Aristotele, *Metafisica* XIII.
56. ^ Piergiorgio Odifreddi, *Le menzogne di Ulisse. L'avventura della logica da Parmenide ad Amartya Sen*, Milano, Longanesi, 2004, p. 47
57. ^ Aristotele, *Metafisica*, 985b-986a.
58. ^ Diels-Kranz, 44 B 11; (**EN**) : *frammento 4* (https://books.google.ie/books?id=ASijqFryr5IC&pg=PA104#v=onepage&q=&f=false).

59. ^ C.Riedweg, *Op.cit.*, p.149
60. ^ Sebbene l'iniziazione al sapere filosofico fosse prettamente riservata al sesso maschile, la scuola escluse una subalternità della donna rispetto all'uomo. I due generi erano visti come alternative complementari tra loro, che vivono in uno stesso piano paritetico al pari degli altri Dieci Supremi Contrari (Marcello Catarzi (Liceo Classico "J. Sannazaro" di Napoli), *Gli scritti delle donne pitagoriche: una pietra di paragone per la moderna prospettiva di "genere"* (**PDF**), in *La camera blu*, n. 6, Università di Napoli Federico II, 2012, p. 143, DOI:10.6092/1827-9198/1249, ISSN 2531-6605, OCLC 7181198964. URL consultato il 20 febbraio 2020. Ospitato su archive.is.)
61. ^ *Storia del pensiero filosofico e scientifico, Sintesi di Storia Della Filosofia*, su *docsity.com*. URL consultato il 6 dicembre 2020 (archiviato il 6 dicembre 2020).
62. ^ *Commento alla Metafisica di Aristotele e testo integrale di Aristotele* di Tommaso d'Aquino, (trad. di Lorenzo Perotto), Edizioni Studio Domenicano, 2004 p.797
63. ^ La parola *kòsmos* nella lingua greca nasce in ambito militare per designare l'esercito schierato ordinatamente per la battaglia (in Sesto Empirico, *Adversus Mathematicos*, IX 26)
64. ^ Di questi scrive Platone ma alcuni storici della filosofia ne negano l'esistenza.
65. ^ Riedweg, pp. 166 e sgg.
66. ^ I secondi consideravano i primi come anch'essi "pitagorici" mentre i primi non riconoscevano tale statuto ai secondi, considerandoli alla stregua di "apostati", accusandoli di discendere non da Pitagora ma da Ippaso, ovvero colui che fu messo a morte per aver svelato la costruzione del "dodecaedro" (cfr. Giamblico, *Vita di Pitagora*, 247). I "matematici", anche se considerati negativamente dagli acusmatici, si reputavano superiori perché intenzionati a penetrare le profondità della dottrina pitagorica senza soffermarsi sulle "esteriorità" della vita puramente ascetica degli "acusmatici".
67. ^ Giamblico, "Vita pitagorica", 251, traduzione di Maurizio Giangiulio, Milano, Rizzoli, 2008, pp. 423-4.
68. *Neopitagorismo*, su *treccani.it*.
69. ^ Giuseppe Valerio, *Genesi ed evoluzione della matematica*, 2017, pp. 44-45, ISBN 8892684639.

Bibliografia

Testi

- Giamblico, *La vita pitagorica*, con testo greco a fronte, Rizzoli ISBN 88-17-16825-4
- Giamblico, *Summa pitagorica*, Bompiani 2006, ISBN 88-452-5592-1
- Maria Timpanaro Cardini (a cura di), *Pitagorici antichi: testimonianze e frammenti* con un aggiornamento bibliografico e indici a cura di Giuseppe Girgenti, Milano, Bompiani 2010 (prima edizione 1958).
- *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Milano: Bompiani, 2006.

Studi

- Vincenzo Capparelli, *Il messaggio di Pitagora: il pitagorismo nel tempo* (https://books.google.it/books?id=10rmhtk9c5wC&printsec=frontcover&vq=aristotele&source=gbs_summary_r&cad=0), Edizioni Studio Tesi, 1990, ISBN 88-272-0588-8
- Carl A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, 2014.

- Frank Jacob: "Die Pythagoreer: Wissenschaftliche Schule, religiöse Sekte oder politische Geheimgesellschaft?", in: Frank Jacob (a cura di): *Geheimgesellschaften: Kulturhistorische Sozialstudien / Secret Societies: Comparative Studies in Culture, Society and History*, Globalhistorische Komparativstudien Bd.1, Comparative Studies from a Global Perspective Vol. 1, Königshausen&Neumann, Würzburg 2013, pp. 17–34.
- Charles H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis, Hackett, 2001.
- Giorgio Manganelli; Cortellessa A. (cur.), *La favola pitagorica*, Adelphi 2005, ISBN 88-459-1947-1
- Simone Notargiacomo, *Medietà e proporzione*, Milano, Lampi di Stampa, 2009, ISBN 978-88-488-0935-1.
- Christoph Riedweg, *Pythagoras: Leben–Lehre–Nachwirkung*, In italiano: *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, presentazione, traduzione e apparati a cura di Maria Luisa Gatti, Milano, Vita e Pensiero, 2007. L'opera è significativamente dedicata a Walter Burkert, Monaco di Baviera, 2002.
- Holger Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo Akademi 1961.

Voci correlate

- Area archeologica di Capo Colonna
- Aresa di Lucania
- Capo Colonna
- Eurifamo di Metaponto
- Fintis
- Neopitagorismo
- Pitagora
- Pitagorici
- Scuola pitagorica reggina
- Terne pitagoriche

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sulla **pitagorismo**
- Wikibooks contiene testi o manuali sulla **pitagorismo**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**pitagorismo**»
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sulla **pitagorismo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Pythagoras?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *pitagorismo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Holger Thesleff, *Pythagoreanism*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) Carl Huffman, *Pythagoreanism/*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di

Stanford.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 19157 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=19157) · LCCN (EN) sh85109373 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85109373) · GND (DE) 4333306-0 (https://d-nb.info/gnd/4333306-0) · BNE (ES) XX550039 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX550039) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX550039) · BNF (FR) cb11945705j (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11945705j) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11945705j) · J9U (EN, HE) 987007551078205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007551078205171)

Portale Antica Grecia **Portale Filosofia** **Portale Matematica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Scuola_pitagorica&oldid=137921476"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 17 feb 2024 alle 17:11.

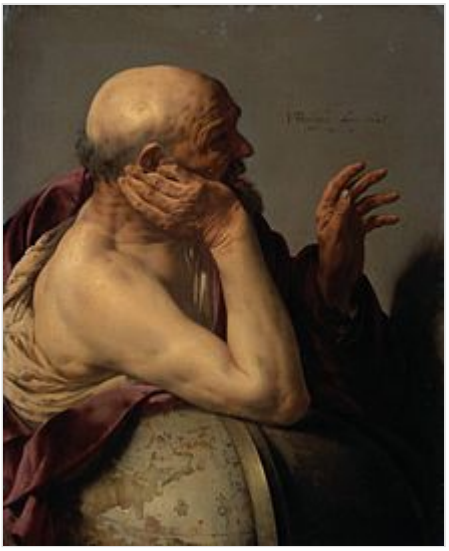
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Eraclito

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Eraclito di Efeso (pronuncia alla greca *Eràclito* /e'raklito/, alla latina invece *Eraclìto* /era'klito/[1][2][3]; in greco antico: Ἡράκλειτος?, *Hērákleitos*, "gloria di Era"[4] o Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, *Hērákleitos ho Ephésios*, "Eraclito di Efeso"; Efeso, 535 a.C. – Efeso, 475 a.C.) è stato un filosofo greco antico, uno dei maggiori pensatori presocratici.



Eraclito, olio su tavola di Hendrick ter Brugghen, 1628, Rijksmuseum (Amsterdam)[5][6]

Eraclito è considerato il Pensatore oscuro per eccellenza ed egli stesso nutriva sfiducia nella possibilità che il suo scritto potesse essere compreso dalla maggior parte degli uomini. Egli è interpretato in modi differenti a causa del suo stile ermetico, oracolare, criptico e della frammentarietà nella quale è giunta la sua opera già complessa in principio. Ad esempio Aristotele, che si suppone ne abbia letto integralmente l'opera, lo definisce «l'oscuro»; persino Socrate ebbe problemi a comprendere gli aforismi dell'«oscuro», sostenendo che erano profondi quanto le profondità raggiunte dai tuffatori di Delo.[7] Eraclito influenzò in vario modo i pensatori successivi: da Platone allo stoicismo, la cui fisica ripropone in gran parte la teoria eraclitea del *logos*.[8]

Indice

Biografia

Il pensiero

- Gli svegli e i dormienti
- I migliori e i più
- La dottrina dei contrari
- L'*arché*
- L'universo come Dio-tutto

Influenza su autori successivi

Nell'arte

Nella cultura di massa

Eraclito e il Taoismo

Note

Bibliografia

- Testi e traduzioni
- Studi

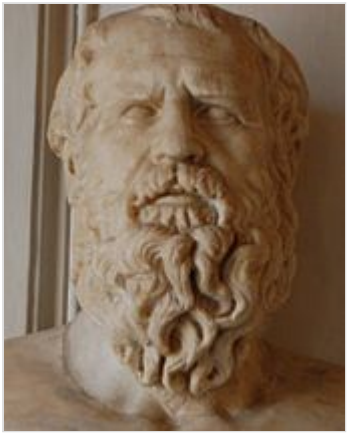
Divulgazione
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Rovine greche di Efeso

Della vita di Eraclito si hanno pochissime notizie,[9] mentre della sua opera filosofica sono sopravvissuti, attraverso testimonianze, soltanto pochi frammenti.

Nacque in una famiglia aristocratica[10]; il padre, dal nome incerto (le fonti riportano vari possibili nomi: Bautore, Blosone,[11] Blysone[12], Erachione, Erachino[13], Eraconte[14] o Eraconto[15] che, invece, a quanto presentato da Giannantoni si suppose essere il nome del nonno[10]), era un discendente di Androclo, il fondatore di Efeso, e possedeva mezzo stadio di terra e una coppia di buoi. Nonostante discendesse da una famiglia di nobile origine, ad Eraclito non interessava né la fama né il potere né la ricchezza; infatti, nonostante in quanto primogenito avesse diritto al titolo onorifico di *basileus*[10] (che in greco significava re ed era la massima autorità sacerdotale), rinunciò a esso in favore del fratello minore[16].


Busto di filosofo greco, talvolta identificato con Eraclito (Roma, Musei capitolini)

Quando il re di Persia Dario, dopo aver letto il suo libro *Sulla natura*, lo invitò a corte promettendogli grandi onori[17], Eraclito rifiutò la sua proposta, rispondendogli che, mentre "tutti quelli che vivono sulla terra sono condannati a restare lontani dalla verità a causa della loro miserabile follia" (che per Eraclito consiste nel "placare l'insaziabilità dei sensi" e nell'ambizione al potere), lui invece è immune dal desiderio e rifugge ogni privilegio, fonte d'invidia, restando a casa sua e accontentandosi di quel poco che ha. Per il suo distacco dai beni materiali e il disprezzo per il potere e per la ricchezza, Eraclito non piaceva molto agli Efesini, che erano esattamente l'opposto; per questo venne criticato dagli Efesini quando riuscì a convincere il tiranno Melancoma ad abdicare e ad andare a vivere nei boschi, ad aperto contatto con la natura[18]. Visse in solitudine nel tempio di Artemide ove, stando a quanto dice Diogene Laerzio, depose il suo libro, «avendo deciso intenzionalmente, secondo alcuni, di scriverlo in forma oscura, affinché ad esso si accostassero quelli che ne avessero la capacità e affinché non fosse dispregiato per il fatto di essere alla portata del volgo»[19]. Mentre Teofrasto sostiene che, a causa del temperamento melanconico di Eraclito, esso non fu mai portato a termine e fu scritto in modo discontinuo[20]. Il testo sempre a quanto presentato da Diogene Laerzio «godette di una tale fama che alcuni se ne fecero seguaci e furono chiamati Eraclitei»[21]. La deposizione del libro nel tempio conferma peraltro il suo temperamento aristocratico, essendo un gesto volto a proteggerlo dalla massa degli umani.[22] Vivendo per lo più isolato, Eraclito trascorse gli ultimi anni prima della morte sui monti, cibandosi di sole piante, adottando una dieta strettamente vegetariana.[23]

Durante l'eremitaggio sui monti, si ammalò di idropisia e quindi «tornò in città e, in forma di enigma, chiese ai medici se fossero capaci di far sì che dall'inondazione venisse la siccità; e poiché quelli non lo comprendevano, si seppellì in una stalla sotto il calore dello sterco animale, sperando che l'umore evaporasse». Da qui si raccontano cinque versioni leggermente diverse. Nella prima, «non avendone, neppure così, alcun giovamento, morì dopo essere vissuto sessant'anni.»[24]. Ermippo presenta invece «ch'egli chiese ai medici se qualcuno fosse capace di essiccare l'umore vuotando gli intestini; alla loro risposta negativa, si distese al sole e ordinò ai ragazzi di ricoprirlo di sterco animale. Stando così disteso, il secondo giorno morì e fu seppellito nella piazza»[21]. Mentre Neante di Cizico «dice che era rimasto lì non essendo più riuscito a staccarsi lo sterco di dosso, e che, divenuto irriconoscibile per la deformazione, fu divorato dai cani»[21]. È possibile che la causa di morte di Eraclito sia stata proprio l'annegamento nello sterco di mucca[25][26], anche se «Aristone nell'opera *Su Eraclito* dice che era guarito dall'idropisia e che era morto per un'altra malattia; questo lo afferma anche Ippoboto»[27].

Il pensiero

Dell'opera di Eraclito ci rimangono testimonianze e frammenti sparsi, in forma di aforismi oracolari[28]. In un frammento fa difatti riferimento alla maniera di interpretare i responsi dell'oracolo di Apollo a Delfi:

> «Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica.[29]»

Eraclito in un dipinto di Johannes Moreelse

Sempre a quanto posto da Diogene Laerzio vi furono moltissimi che diedero interpretazioni del suo libro tra i quali: Antistene, Eraclide Pontico, Cleante, Sfero lo Stoico, Pausania detto l'Eraclitista, Nicomede, Dionisio, Diodoto che negò che il testo trattasse della natura ma riguardasse la politica, Ieronimo e Scitino.[30] Eraclito manifesta un atteggiamento filosofico che potremmo definire "iniziatico", ritenendo infatti di non poter essere compreso dalla moltitudine. A conferma di ciò disse:

(**GRC**)	(**IT**)
«εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖι»	«Uno è per me diecimila, se è il migliore»

(Galeno, *De Dignoscendis Pulsibus*; frammento 49[31])

Ma non si limitò alla folla, infatti criticò apertamente anche i più sapienti dell'epoca, colpevoli di non aver compreso l'unitarietà del Logos:

(**GRC**)	(**IT**)
«πολυμαθίη νόον (ἔχειν) οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτις τε Ξενοφάνεά (τε) καὶ Ἑκαταῖον.»	«L'erudizione non insegna ad avere intelligenza: altrimenti l'avrebbe insegnata ad Esiodo e a Pitagora ed inoltre a Senofane e ad Ecateo.»

(Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 1; frammento 40[32])

In lui probabilmente sono presenti anche alcuni legami con la tradizione orfica e dionisiaca.[33][34] Eraclito è comunemente passato alla storia come il "filosofo del divenire"[35] legato al motto «tutto scorre» (*pánta rhêi*, in greco πάντα ῥεῖ), ma in realtà il famoso detto non è attestato nei frammenti giunti fino a noi ed è probabilmente da attribuirsi al suo discepolo Cratilo che svilupperà il pensiero del maestro, estremizzandolo. In ogni caso la formula lessicale "*panta rei*" verrà coniata ed utilizzata la prima volta da Simplicio in *Phys.*, 1313, 11.[36] L'origine di tale affermazione è legata all'aforisma eracliteo n. 91:

> «Non si può discendere due volte nel medesimo fiume e non si può toccare due volte una sostanza mortale nel medesimo stato, ma a causa dell'impetuosità e della velocità del mutamento essa si disperde e si raccoglie, viene e va.[37]»

In altri frammenti afferma che il solo *Logos* è immutabile, ma prende forme mutevoli in quanto l'universo eracliteo è panteistico e mutevole al tempo stesso:

(**GRC**)	(**IT**)
«Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας [ὁμολεγεῖν] σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἰδέναι.»	«Non ascoltando me, ma il logos, è saggio intuire che tutto è Uno, e che l'Uno è tutto.»

(Eraclito, Diels-Kranz, Fr. 50)

Se da un lato è sensato - per buona parte della critica storico-filosofica - riferirsi ad Eraclito come il "filosofo del divenire", su un altro versante interpretativo, sembra essere altrettanto appropriato approcciarsi al pensiero dell'efesio considerando la sua speculazione come incentrata su una prima e fondamentale importanza data al lògos. Nel sopra citato frammento, infatti, si nota quanto sia presente un non troppo implicito carattere rivelativo del lògos filosofico. Eraclito è il primo a mettersi in disparte: è perfettamente consapevole che l'ascolto debba essere indirizzato al lògos stesso e non, quasi profeticamente parlando, alla sua parola. In questo senso è egli stesso a farsi mero portavoce di un qualcosa che "già è" e che, in primis, "sempre è". Come ha osservato il filosofo Giorgio Colli, il verbo greco "eidénai" (εἰδέναι) indica preminentemente un "congetturare per immagini", un "intuire". Tale analisi filologica, evidenzia quella peculiare tensione del mondo greco antico a legare l'atto stesso della conoscenza con quello della visione.

È in questo senso che, circa un secolo dopo, Platone userà il termine eìdos (εἶδος) per enfatizzare il carattere mnemonico della conoscenza sensibile: infatti, il conoscere è, per Platone, risvegliare nell'anima dell'uomo l'idea di ciò che è stato già visto in un iperuranio ideale, esterno al mondo sensibile, in cui l'anima si trovava - contemplando e vedendo quelle idee - prima di incarnarsi nel corpo materiale. Emerge così, alla luce di queste precisazioni, la natura stessa del lògos eracliteo: è il senso del tutto che permea il tutto, rivelandosi indirettamente e rendendosi afferrabile tramite intuizione.

Gli svegli e i dormienti

(**GRC**)	(**IT**)
«Ταὐτὸ τ΄ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεινά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.»	«È la medesima realtà il vivo e il morto, il desto e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti mutando son quelli, e quelli di nuovo mutando son questi.»

(Eraclito, frammento 88)

Ricorre nel pensiero filosofico di Eraclito la contrapposizione fra i desti e i dormienti:[38] è «unico e comune il mondo per coloro che sono svegli»,[39] ossia quelle persone, che, andando oltre le apparenze, sanno cogliere il senso intrinseco delle cose,[40] mentre «agli altri uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo di quando non sono coscienti di quel che fanno dormendo»,[41] riferendosi alla mentalità degli uomini comuni, i dormienti appunto. Eraclito intende per filosofi tutti quelli che sanno indagare a fondo la loro anima, che, essendo illimitata, offre all'interrogando la possibilità di una ricerca altrettanto infinita.[42] Il pensiero eracliteo è quindi aristocratico,[43][44] in quanto egli definisce la maggioranza degli uomini superficiali, poiché tendono a dormire in un sonno mentale profondo che non permette loro di comprendere le leggi autentiche del mondo circostante.[45] Secondo Eraclito infatti «rispetto a tutte le altre una sola cosa preferiscono i migliori: la gloria eterna rispetto alle cose caduche; i più invece pensano solo a saziarsi come bestie».[46] La testimonianza di Diogene Laerzio conferma come Eraclito fosse uno «spregiatore del volgo».[47][48]

I migliori e i più

(**GRC**)	(**IT**)
«αἱρεῦνται γὰρ ἓν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν' οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα»	«Rispetto a tutte le altre una sola cosa preferiscono i migliori: la gloria eterna rispetto alle cose caduche; i più invece pensano solo a saziarsi come bestie»

(Clemente Alessandrino, *Stromateis* (Miscellanea)[50])

Uno dei busti ritrovati nella Villa dei Papiri a Ercolano, identificato dapprima come Eraclito, solo più recentemente con Empedocle.[49]

Eraclito pone anche una contrapposizione tra i "migliori" (*ἄριστοι*, aristoi), i quali, a suo avviso, «preferiscono una sola cosa a tutte le altre: la gloria eterna alle cose caduche», e i "più" (*οἱ δὲ πολλοί*, oi de polloi), i quali «invece pensano solo a saziarsi come bestie».

Da tale contrapposizione si deduce che per Eraclito i "più" sono in maggioranza rispetto ai "migliori". Ancora, con queste premesse, si potrebbe attribuire ad Eraclito un pensiero non solo filosoficamente aristocratico, ma anche politicamente oligarchico, o monarchico:

(**GRC**)	(**IT**)
«νόμος καὶ βουλῆι πείθεσθαι ἑνός»	«Legge è anche ubbidire alla volontà di uno solo»

(Clemente Alessandrino, *Stromateis* (Miscellanea)[51])

e

(**GRC**)	(**IT**)
«εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖι»	«Uno è per me diecimila, se è il migliore»

(Galeno, *De Dignoscendis Pulsibus*[31])

Si deduce di conseguenza una netta contrapposizione tra la "gloria eterna", la quale è sia ciò che è preferito dai "migliori" sia ciò che in quanto tale ne attesta l'essere "migliore", e tutte le altre cose, ossia quelle "caduche, mortali", tra le quali vi è anche il "pensare solo a saziarsi come bestie", che è quanto pensato dai

"più".

La dottrina dei contrari

(**GRC**)

«Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.»

(**IT**)

«Polemos è padre di tutte le cose, di tutti i re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi.»

(Ippolito di Roma, Κατὰ πασῶν αἱρέσεως ἔλεγχος - Confutazione di tutte le eresie, IX, 9, 4; Diels-Kranz, frammento B 53.[52])

La dottrina dell'unità dei contrari è forse l'aspetto più originale del pensiero filosofico eracliteo.[53] La legge segreta del mondo risiede nel rapporto di interdipendenza di due concetti opposti (fame-sazietà, pace-guerra, amore-odio ecc.)[54] che, in quanto tali, lottano fra di loro ma, nello stesso tempo, non possono fare a meno l'uno dell'altro, poiché vivono solo l'uno in virtù dell'altro: ciascuno dei due infatti può essere definito solo per opposizione, e niente esisterebbe se allo stesso tempo non esistesse anche il suo opposto. Così, ad esempio, una salita può essere pensata come una discesa da chi vi si trova in cima.

Tra i contrari si crea una sorta di lotta. In questa dualità, questa guerra fra i contrari (*polemos*) in superficie, ma armonia in profondità, Eraclito vide quello che lui definiva il *logos* indiviso, ossia la legge universale della Natura.

Ed è proprio la dottrina dei contrari che fa di Eraclito il fondatore di una logica degli opposti, antitetica a quella aristotelica e fondata sulla legge del divenire della realtà. In essa, infatti, tesi e antitesi (essere e non-essere) sono una sintesi contraddittoria e permanente nella realtà che solo così può divenire, attraverso i suoi due coessenziali aspetti ("nello stesso fiume scendiamo e non scendiamo"; "siamo e non siamo"); ed è antitetica alla logica aristotelica perché opposta al suo principio di non contraddizione e del terzo escluso ("Il mare è l'acqua più pura e impura: per i pesci è potabile e gli conserva la vita, per gli uomini è imbevibile e mortale").[55]

I frammenti di Eraclito pervenutici sono tersi ed eleganti, pieni di vivaci metafore. Leggendoli superficialmente si comprende perché fosse chiamato "l'Oscuro" (in greco antico: *skopès*), ma leggendoli con attenzione si scopre qual è stato il suo maggior contributo alla filosofia: il mondo reale consiste in una combinazione equilibrata di tendenze opposte e dietro alla "*lotta degli opposti*" esiste un'armonia nascosta che è il mondo. È in questo senso logico, e non come massima militare, che bisogna prendere la sua affermazione "la guerra è la madre di tutto".[56]

L'*arché*

«Immortali mortali, mortali immortali, viventi la loro morte e morienti la loro vita.»

(Frammento 62)

I primi filosofi greci cercavano l'origine, o *archè*, dei fenomeni negli enti della realtà naturale, a partire da Talete di cui ci restano alcune testimonianze aristoteliche in cui sembrerebbe affermare che *l'arché è l'acqua*. È costante infatti nella filosofia antica la consapevolezza che le cose derivino da un principio che in quanto tale è unico, ingenerato e imperituro, indivisibile ed immutabile.[57]

La dottrina delle quattro essenze fondamentali della Terra, acqua, terra, aria, fuoco, fornisce gli elementi tra i quali i primi filosofi greci scelsero l'*arché*, i più generali tra i costituenti del mondo sensibile. Platone mostrerà che l'*arché* del sensibile sono le idee iperuraniche, e che dunque non può essere trovata nemmeno nei costituenti fondamentali, e che il sensibile postula l'esistenza di una realtà trascendente che lo causa.

Aristotele affermò che l'*arché* secondo Eraclito fosse il fuoco. In alcuni frammenti, effettivamente, sembra che Eraclito sostenga questa tesi: il fuoco, condensandosi, diventa aria, quindi acqua e poi terra; dopodiché, esso può rarefarsi per tornare ad essere acqua, aria, e in seguito fuoco.[58] Quindi tutto ha origine e fine nel fuoco. Questo permetterebbe di collegare Eraclito con le ricerche naturalistiche dei filosofi di Mileto. In realtà, è probabile che il riferimento al fuoco vada inteso in senso più metaforico: in questo elemento fisico sembra infatti mostrarsi la teoria ontologica di Eraclito. Il fuoco è sempre vivo, in continuo movimento; è in ogni momento diverso dal momento precedente, ma allo stesso tempo sempre uguale a sé stesso. Analogamente l'*arché* è il primo ed unico principio, la nascita e la morte, l'inizio e la fine: come il fuoco, che nella giusta misura ora si accende e ora si spegne, in quanto è il divenire la realtà fondamentale, assieme al *Logos*.[59]

L'universo come Dio-tutto

Questa visione cosmologica sfocia nell'identificazione panteistica dell'universo con Dio, inteso come unità dei contrari, mutamento continuo e fuoco generatore.

> «La divinità è giorno-notte, inverno-estate, guerra-pace, sazietà-fame. Ed essa muta come il Fuoco.»
>
> (Frammento 67)

Questo Dio-tutto comprende quindi in sé ogni cosa, costituisce una realtà increata che esiste da sempre e per sempre. Eraclito crede anche nella ciclicità del cosmo, concepita come insieme di fasi alterne di distruzione-produzione, al punto che alcuni autori attribuiscono a lui il concetto di *ekpyrosis*, una sorta di grande conflagrazione universale.[53]

Secondo Simplicio e la *Metafisica* di Aristotele, il pitagorico Ippaso descrisse il legame fra il fuoco, il divenire e la totalità negli stessi termini di Eraclito.[60]

Influenza su autori successivi

La contrapposizione del "*panta rei*" eracliteo al pensiero di Parmenide, filosofo dell'essere, ebbe un'influenza determinante su Platone, il quale per risolverla cercherà di mostrare come il non-essere esiste solo in senso relativo, dando così un fondamento filosofico al senso greco del divenire.

Hegel intravide in questo passaggio la dialettica fondamentale della filosofia greca. Secondo la sua interpretazione la filosofia di Parmenide è riassumibile nella frase "tutto è, nulla diviene" (tesi), mentre quella di Eraclito in "tutto diviene, nulla è" (antitesi); il momento di sintesi sarebbe quindi rappresentato da Platone.

Lo stesso Hegel si considerava filosoficamente erede di Eraclito al punto da affermare: «Non c'è proposizione di Eraclito che io non abbia accolto nella mia Logica» (Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*). Eraclito però, a differenza di Hegel non concepiva il divenire come una progressiva presa di

coscienza dell'assoluto; per lui il divenire sembra consistere piuttosto nelle variazioni di un identico sostrato o *Lògos*: «tutte le cose sono Uno e l'Uno tutte le cose»; «questo Cosmo è lo stesso per tutti... da sempre è, e sarà».[61] Da questa visione del mondo verrà influenzato soprattutto lo stoicismo.[8]

In seguito, se la tradizione filosofica aristotelica giudicò Eraclito incompatibile con i princìpi della logica formale, sebbene lo stesso Aristotele (come già Platone) ne accoglieva la teoria del divenire nel tentativo di conciliarla con la rigida staticità di Parmenide e introducendo così la dottrina del perenne passaggio dalla potenza all'atto, sarà presso i mistici neoplatonici che Eraclito troverà maggior fortuna. Secondo Plotino, che pure tiene fermi i capisaldi della logica parmenidea, «Eraclito seppe che l'Uno è eterno e spirituale: poiché solo ciò che è corporeo diviene eternamente e scorre» (*Enneadi*, V, 9). Anche i mistici cristiani come Meister Eckhart e Nicola Cusano poterono far propria la concezione eraclitea degli opposti collocandola su un piano trascendente e sovra-razionale: per costoro infatti, mentre sul piano immanente della vita quotidiana continuano a valere i princìpi della razionalità sillogistica, in Dio si troverebbe invece la comune radice di ciò che appare contraddittorio alla semplice ragione, perché in Lui è presente quell'unità degli opposti che esplicandosi e materializzandosi nel mondo giunge poi a diversificarsi.[62]

Eraclito verrà infine riabilitato del tutto da Hegel, il quale però reinterpretò la sua identità degli opposti non più in senso mistico e trascendente, ma in un'ottica immanente.

Anche Nietzsche ebbe un'alta stima di Eraclito: la sua grandezza, per il filosofo tedesco, sta anche nel fatto che la nobiltà di ciò che ha da dire non si presta alla chiarezza superficiale, ed egli ne ammira anche la descrizione del mondo come divenire.[63]

Martin Heidegger, che alla fine degli anni sessanta tenne un famoso seminario sul filosofo greco insieme con Eugen Fink a Friburgo, ritiene che il concetto di verità, intesa come ἀλήθεια, come «non-nascondimento» (in tedesco *Unverborgenheit*), sia una sorta di parafrasi del frammento eracliteo n. 93, sul fatto cioè che la verità può essere soltanto "indicata", ossia non è "nascosta" ma neanche la si può "dire" direttamente: per Heidegger la filosofia di Eraclito funge da conferma alle sue posizioni.[64]

Alcuni studiosi hanno ipotizzato analogia tra "l'unità dei contrari" che emerge nel pensiero di Eraclito e la polarità tipica del taoismo cinese.[65] Fu collocato da Dante nel castello degli "spiriti magni" non cristiani (Inf. IV. 138).

Nell'arte

Eraclito e Democrito (Donato Bramante)

Per il suo pessimismo, in età medievale, seguendo una tradizione antica esposta nei *Dialoghi* di Luciano di Samosata, Eraclito venne detto il "filosofo del pianto", in contrapposizione a Democrito, detto "filosofo del riso". Spesso è rappresentato nelle opere artistiche con un'espressione seria, triste o poco allegra, da solo o con accanto il sorridente Democrito.[66] Raffaello Sanzio lo raffigura isolato e intento a scrivere, con le fattezze di Michelangelo Buonarroti, nel dipinto della *Scuola di Atene*.

Eraclito viene citato da Dante nel Canto IV dell'Inferno (Divina Commedia), fra gli *spiriti magni* che quest'ultimo incontra nel primo Cerchio o Limbo; il poeta lo descrive accanto a Democrito,

Anassagora, Talete, Empedocle, Diogene il Cinico (oppure Diogene di Apollonia) e Zenone di Elea (o Zenone di Cizio):

> «Democrito che 'l mondo a caso pone,
> Dïogenès, Anassagora e Tale,
> Empedoclès, Eraclito e Zenone.»
>
> (*Inferno*, IV, vv. 136-138)

Eraclito, ritratto da Raffaello ne *La scuola di Atene*, con le fattezze di Michelangelo Buonarroti

Nella cultura di massa

Eraclito viene citato in Greco antico da Manlio Sgalambro all'inizio della Canzone Di passaggio di Franco Battiato la cui traduzione è: «È la medesima realtà il vivo e il morto, il desto e il dormiente, il giovane e il vecchio: questi infatti mutando son quelli, e quelli di nuovo [mutando] son questi.» (Eraclito, Frammento 88 Diels-Kranz)

Eraclito e il Taoismo

Sia per Eraclito sia per il Taoismo l'universo è senza inizio e senza fine. Secondo Eraclito "questo cosmo né alcuno degli dei lo fece né alcuno degli uomini, ma fu sempre, ed è e sarà, fuoco di eterna vita, che si accende con misura e si spegne con misura". Secondo Chuang Tzu "non vi è passato né presente, non vi è principio né fine". Notevoli sono le consonanze anche sul tema dell'*impermanenza* di ogni cosa. Eraclito dice che "nello stesso fiume entriamo e non entriamo" (E, 16), che "il fiume in cui entrano è lo stesso, ma sempre altre sono le acque che scorrono" (E, 52). Per il taoismo "sotto il cielo tutto affonda e riemerge senza mai perire" ed "un turbine di vento non dura una mattina / un rovescio di pioggia non dura una giornata. / Chi opera queste cose? / Il Cielo e la Terra. / Se perfino il Cielo e la Terra non possono persistere / tanto più lo potrà l'uomo?". Sulla *relatività* le idee sono uguali. Eraclito scrisse: "Il mare è l'acqua più pura e la più incontaminata: i pesci la bevono e li tiene in vita, agli uomini è imbevibile e dà morte. Per Chuang Tzu "i pesci vivono stando nell'acqua, gli uomini stando nell'acqua muoiono". Anche sul tema della *saggezza* le convergenze sono notevoli. Per Eraclito la saggezza consiste nel riconoscere la connessione tra le cose e nel frenare la tracotanza, la "úbris", così come sta scritto in molti testi taoisti.[67]

Note

1. ^ Luciano Canepari, *Eraclito*, in *Il DiPI: dizionario di pronuncia italiana*, Bologna, Zanichelli, 2009, ISBN 978-88-08-10511-0.
2. ^ Bruno Migliorini *et al.*, *Scheda sul lemma "Eraclito"*, in *Dizionario d'ortografia e di pronunzia*, Rai Eri, 2010, ISBN 978-88-397-1478-7.
3. ^ Rubrica Scioglilingua (http://www.corriere.it/Rubriche/Scioglilingua/2005/15luglio.shtml) del *Corriere della Sera*
4. ^ Il nome "Eraclito" (*Herákleitos*) ha lo stesso significato di quello di Eracle, cfr. *Meaning of Herakleitos (https://web.archive.org/web/20131224105906/http://www.experiencefestival.com/herakleitos)*, in quanto *Herákles* è una forma contratta o ipocoristica del nome *Herákleitos*, composto da *Hera* (Era, la dea moglie di Zeus) e *kleitos* ("gloria").
5. ^ *Parmenides or Heraclito*, su *margencero.com*. URL consultato il 16 dicembre 2013 (archiviato dall'url originale il 16 dicembre 2013).
6. ^ Gabriella Giudici, *Eraclito* (http://gabriellagiudici.it/eraclito/)

7. ^ González Calero Pedro, in *Rido ergo sum*, ed. Ponte alle Grazie, 2008.
8. Eraclito, *Frammenti*, Introduzione, p. XXV, a cura di Francesco Fronterotta, BUR, 2013.
9. ^ Secondo quanto riportato da Diogene Laerzio ci sarebbero stati cinque Eracliti (*Vite dei filosofi*, IX 17). Secondo la traduzione di Giovanni Reale: «Ci furono cinque Eraclito: il primo è questo del quale ho parlato; il secondo è un poeta lirico, a cui è dovuto l'inno *Dei dodici dèi*; il terzo è un poeta elegiaco di Alicarnasso, rivolgendosi al quale Callimaco compose questa poesia: "Mi annunziò un tale... allunga la mano". Il quarto fu uno di Lesbo, che scrisse una *Storia della Macedonia*; il quinto fu uno che mescola il serio e il faceto, che prima di fare questo era stato suonatore di cetra» (da *I presocratici. Prima traduzione integrale...*, ed. cit., p. 363).
10. «Per un panorama completo dei problemi e delle discussioni moderne su Eraclito, cfr. ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, cit. I 4. Riguardo alla famiglia di Eraclito, a parte l'incertezza del nome del padre (Blosone e Blisone [cfr. A 3 e 18 A 7]; Eraconte si è supposto essere il nome del nonno), si sa che era di nobile origine e che al suo capo spettava il titolo di βασιλεύς (cfr. A 2): il che può valere a spiegare l'atteggiamento aristocratico di Eraclito e la sua violenta polemica contro il governo democratico che si instaurò ad Efeso intorno al 478.» (*I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Gabriele Giannantoni, ed. cit., p.179, nota 1)
11. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 1.
12. ^ Clemente Alessandrino, *Stromata*, I 65.
13. ^ Suida
14. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 1, Secondo traduzione di Giovanni Reale in *I presocratici. Prima traduzione integrale...*, ed. cit., p. 317
15. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 1, Secondo la traduzione di Gabriele Giannantoni in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, p.179.
16. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 6.
17. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 13.
18. ^ Clemente Alessandrino, *Stromata*, 1, 65.
19. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 6. Tratto da *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*
20. ^ «Teofrasto sostiene che, a causa del suo temperamento melanconico, egli compose il suo scritto per un verso senza portarlo a termine e per l'altro in modo discontinuo». Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 6. Tratto da *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*
21. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 4. Tratto da *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*
22. ^ Eraclito su *filosofico.net* (http://www.filosofico.net/eracli.html).
23. ^ Indro Montanelli, *Storia dei Greci*, capitolo XI, Eraclito, BUR, 2010 (prima ed. 1959)
24. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 3. Tratto da *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*
25. ^ Focus, *Morte e immortalità n° 41*, p. 64.
26. ^ Francesco Rende, *Come la filosofia può salvarti la vita*, 2013, estratto (https://books.google.it/books?id=BSe1hV_U6ykC&pg=PP16&lpg=PP16&dq=eraclito+annegamento&source=bl&ots=gkp39jdz_l&sig=rU9a51WlHpKLkWGbsBVuVwAiyJQ&hl=it&sa=X&ei=whW3UrvzK4PpygOY94HADQ&ved=0CHEQ6AEwCQ#v=onepage&q=eraclito%20annegamento&f=false)
27. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 5. Tratto da *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*

28. ^ «[...] ricordiamo che alcuni, sulla base del carattere "discorsivo" di questo primo frammento, hanno negato che il libro di Eraclito fosse composto in stile aforistico e oracolare: se noi abbiamo questa impressione è solo per il modo in cui gli antichi hanno fatto le loro citazioni; e se Eraclito depose il libro nel tempio di Artemide (cfr. A 1 § 6) ciò può spiegarsi pensando che con ciò egli voleva assicurarne la conservazione. Tuttavia questo modo di citazione non può essere casuale e del resto Eraclito, di fronte all'incapacità a comprendere degli uomini, doveva dire di sé quel che dice l'oracolo delfico (B 93) e della Sibilla (B 92). Dai tentativi, fatti in seguito, di esporre in modo sistematico la filosofia di Eraclito, derivano le trattazioni dossografiche, del tipo di quella che troviamo in Diogene Laerzio.» (da *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, ed. cit., p. 195).
29. ^ Frammento Diels-Kranz 93.
30. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 15-16.
31. Citato anche da Quinto Aurelio Simmaco e da Teodoro Prodromo in *Epitalamio per le nozze di Giovanni Comneno e... Taronita*. Da *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, ed. cit., p. 202, traduzione di Gabriele Giannantoni. Nella traduzione di Giovanni Reale: «Uno solo vale più di diecimila, se è il migliore». Da *I presocratici. Prima traduzione integrale...*, ed. cit., p. 353.
32. ^ Traduzione di Marcello Gigante, Bari, Laterza, 1962, p. 422.
33. ^ *Eraclito. Dell'origine*, a cura di A. Tonelli, Feltrinelli, 2005.
34. ^ Frammenti 15 e 58, Diels-Kranz
35. ^ Così ad esempio G. Reale: «Per Eraclito le cose non hanno realtà se non appunto nel perenne divenire. È questo senza dubbio l'aspetto della dottrina di Eraclito divenuto più celebre, tosto fissato nella formula "tutto scorre" (*pànta rhèi*)» (da *Il pensiero antico*, p. 23, Vita e Pensiero, Milano 2001, ISBN 88-343-0700-3).
36. ^ «Panta rhei os potamòs» (πάντα ῥεῖ ὡς ποταμός, "tutto scorre come un fiume")
37. ^ Frammento 91, Diels-Kranz
38. ^ «Il motivo dell'opposizione sonno-veglia, connesso con quello dell'incapacità umana a comprendere il logos e la vera natura delle cose (cfr. quanto osservato a proposito di B 17, n. 28) è frequente in Eraclito: lo abbiamo già visto in B 1 e lo ritroveremo in B 26, B 73, B 75, B 87 e B 89. Al di là di molte sottili questioni ermeneutiche (per le quali si rinvia all'esposizione in Zeller-Mondolfo, *op. cit.*, I 4, pp. 279-87) e l'indubbia oscurità di alcune sue formule, il senso fondamentale sta nel parallelismo tra le coppie sogni-sonno e saggezza particolare (cfr. B 2)-vita. In altri termini le opinioni particolari degli uomini, proprio perché separate da "ciò che è saggio" (cfr. B 108 e n. 52) danno di ciò che vediamo un'immagine di alcunché di morto (unità di vivo e di morto cfr. B 62) e non hanno maggiore consistenza dei sogni che vediamo nel sonno. Per questo i "valori" notturni del sonno e della morte fanno tutt'uno con quelli "luminosi" della veglia e della vita.» Questa interpretazione è di Gabriele Giannantoni in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, ed. cit., p. 201.
39. ^ Dal libro *Sulla superstizione* di Plutarco, in Diels-Kranz, 89. La traduzione dal greco antico in italiano di Gabriele Giannantoni risulta come segue: «unico e comune il mondo per coloro che son desti, mentre nel sonno ciascuno si rinchiude in un mondo suo proprio particolare» (da *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, ed. cit., p. 215). Quella di Giovanni Reale è invece: «Eraclito dice che per coloro che sono svegli esiste un mondo unico e comune, e che invece ciascuno di coloro che dormono torna nel proprio mondo» (da *I presocratici. Prima traduzione integrale...*, ed. cit., p. 363). La traduzione di Angelo Tonelli è infine: «Per i risvegliati c'è un cosmo unico e comune, ma ciascuno dei dormienti si involge in un mondo proprio.» (da *Eraclito, Dell'Origine*, a cura di Angelo Tonelli, Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1993).
40. ^ «Molti sono scadenti, pochi quelli che valgono» (fr. 14, A 72, Colli).
41. ^ Diels-Kranz 1.
42. ^ «Non potrai mai raggiungere i confini dell'anima, per quanto tu possa andare percorrendo per intero le sue vie: tanto profondo è il suo *lògos*» (fr. 45, Diels-Kranz).

43. ^ Eraclito su *filosofico.net* (http://www.filosofico.net/eracli.html): «l'aristocraticismo di Eraclito non è molto legato alla vita politica, quanto piuttosto a quella intellettuale e culturale».
44. ^ «La tradizione lo ricorda come un uomo orgoglioso e solitario, difensore e sostenitore di valori aristocratici e poco comprensibili alla gente comune» (G. Granata, *Filosofia*, vol. I, pag. 25, Alpha Test, 2001).
45. ^ «Per parte sua, il volgo, verso il quale l'aristocratico Eraclito non nutre se non disprezzo, si adagia in un'ignoranza presuntuosa» (F. Volpi, *Dizionario delle opere filosofiche*, pag. 345, Mondadori, 1988).
46. ^ Diels-Kranz 29.
47. ^ «Eraclito depose il suo libro nel tempio di Artemide, avendo deciso intenzionalmente, secondo alcuni, di scriverlo in forma oscura, affinché ad esso si accostassero <solo> [integrazione di Diels] quelli che ne avessero la capacità e affinché non fosse dispregiato per il fatto di essere alla portata del volgo. E questo sottolinea anche Timone [fr. 43 Diels], allorché dice:
Tra di essi s'innalzò con il suo grido l'enigmatico Eraclito, dispregiatore della folla.
Teofrasto sostiene che, a causa del suo temperamento melanconico, egli compose il suo scritto per un verso senza portarlo a termine e per altro in modo discontinuo. Antistene nelle *Successioni* [F.H.G. III 182*] riferisce un indizio della sua generosità: rinunciò infatti al potere regale in favore del fratello. Il suo scritto godette di una tale fama che alcuni se ne fecero seguaci e furono chiamati Eraclitei» Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 6. Tratto da *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*.
48. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 6.
49. ^ «In tempi più recenti, è stata avanzata l'ipotesi che si tratti di Empedocle di Agrigento (492-432 a.C.). Tale proposta trova conforto sia nella notizia di Diogene Laerzio in merito alla folta chioma del personaggio sia alla specifica collocazione del bronzo all'interno della villa dove faceva *pendant* con il bronzo raffigurante Pitagora (inv. 5607), che fu suo maestro» (*Museo archeologico Nazionale di Napoli* (http://cir.campania.beniculturali.it/museoarcheologiconazionale/percorso/nel-museo/P_RA26/RIT_RA380/scheda_view) Archiviato (https://web.archive.org/web/20160806072044/http://cir.campania.beniculturali.it/museoarcheologiconazionale/percorso/nel-museo/P_RA26/RIT_RA380/scheda_view#) il 6 agosto 2016 in Internet Archive.).
50. ^ In Diels-Kranz 29. Da *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, ed. cit., p. 202, traduzione di Gabriele Giannantoni. Nella traduzione di Giovanni Reale: «Gli uomini migliori preferiscono una sola cosa a tutte le altre, ossia la gloria eterna alle cose mortali; i più, invece, amano saziarsi come le bestie». In *I presocratici. Prima traduzione integrale...*, ed. cit., p. 349.
51. ^ In Diels-Kranz 33. Da *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, ed. cit., p. 202, traduzione di Gabriele Giannantoni. Nella traduzione di Giovanni Reale: «Legge è anche ubbidire alla volonta dell'Uno». In *I presocratici. Prima traduzione integrale...*, ed. cit., p. 349
52. ^ (**FR**) philoctetes.free.fr (http://philoctetes.free.fr/heraclitefraneng.htm).
53. Nicola Abbagnano; Giovanni Fornero, *la filosofia 1A*, Pearson, p. 37, ISBN 978-88-395-3092-9.
54. ^ Frammento 67.
55. ^ fr. 61 (http://www.iisf.it/scuola/int_fil_greca/eraclito.htm). Aristotele tuttavia sosterrà l'impossibilità che il medesimo attributo appartenga e non appartenga contemporaneamente al medesimo oggetto sotto il medesimo aspetto, mentre Eraclito faceva forse riferimento a due diversi aspetti nei quali lo stesso oggetto può essere osservato. In tal caso, la sua ambiguità rispetto ad Aristotele consisterebbe piuttosto nell'assegnare alle contraddizioni una valenza oggettiva che è invece meramente soggettiva.
56. ^ Bertrand Russell, *La saggezza dell'Occidente*, trad. Luca Pavolini, TEA edizioni

57. ^ «La maggior parte di coloro che per primi filosofarono ritennero che i soli principi di tutte le cose fossero quelli di specie materiale, perché ciò da cui tutte le cose hanno l'essere, da cui originariamente derivano e in cui alla fine si risolvono, pur rimanendo la sostanza ma cambiando nelle sue qualità, questi essi dicono è l'elemento, questo è l'*arché* delle cose e perciò ritengono che niente si produce e niente si distrugge, poiché una sostanza siffatta si conserva sempre» (Aristotele, *Metafisica*, I, 3, 983b).
58. ^ «Il fuoco vive della morte della terra e l'aria vive della morte del fuoco; l'acqua vive della morte dell'aria, la terra della morte dell'acqua» (Eraclito, frammento 76).
59. ^ Di origine chiaramente iranica sono la dottrina del fuoco e delle sue trasformazioni negli altri elementi, come la teoria dell'unità degli opposti, la quale alluderebbe alle stesse trasformazioni del fuoco, e la teoria di un Dio saggio, che è separato da tutto e tutto governa. La sacralità del fuoco è stata infatti molte volte affermata dalla religione zoroastriana, e la stessa concezione eraclitea del Sole come un bacile pieno di fuoco ricorda l'altare del fuoco di Zoroastro. Il reciproco scambio degli elementi, poi, deriverebbe addirittura dalla teoria della nascita e della morte presente nelle *Upanishad*. Anche la famosa dottrina eraclitea della guerra come madre di tutte le cose deriverebbe dalla concezione zoroastriana della lotta fra i due dèi opposti. A proposito di Eraclito, dunque, si può affermare che il suo pensiero conserva chiare tracce di influenza derivante dall'India, sicuramente attraverso la Persia. (Martin Litchfield West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Il Mulino, Bologna, 1993).
60. ^ Francesco Luigi Gallo, *Il pensiero polare dei Greci/Ordine e armonia* (**PDF**), p. 26.
61. ^ Frammento 30.
62. ^ Marco Vannini, *Storia della mistica occidentale*, Mondadori, 2005.
63. ^ «Metto da parte, con sommo rispetto, il nome di Eraclito. Se il restante popolo dei filosofi rigettava la testimonianza dei sensi, perché questi indicavano molteplicità e cambiamento, egli rifiutava la loro testimonianza perché essi mostravano le cose come se avessero durata e unità. Anche Eraclito fece torto ai sensi. Essi non mentono né nel modo che credevano gli Eleati, né in quello che credeva lui- in generale essi non mentono. È soltanto quel che noi facciamo della loro testimonianza che introduce in essi la menzogna, per esempio la menzogna dell'unità, la menzogna della causalità, della sostanza, della durata... La "ragione" è la causa del nostro falsificare la testimonianza dei sensi. In quanto essi ci mostrano il divenire, lo scorrere, il cambiamento, non mentono. (...) Ma Eraclito avrà ragione in eterno nell'affermare che l'essere è una vuota finzione. Il mondo "apparente" è l'unico mondo: il "vero mondo" è solo un'aggiunta mendace.»(*Il crepuscolo degli idoli*)
64. ^ Sulle interpretazioni di Nietzsche e Heidegger si veda quest'intervista di Remo Bodei, per l'Enciclopedia Multimediale delle scienze filosofiche (http://www.conoscenza.rai.it/site/it-IT/?ContentID=579&Guid=39ef6b44325d4585957b9999b0b9eb00).
65. ^ Girolamo Mancuso, *Introduzione a «Il libro del Tao. Tao-Teh-Ching» di Lao-Tzu*, ed. Newton e Compton, 2013, pag. 15.
66. ^ *Il filosofo che piange e il filosofo che ride*, su *lettere.unimi.it*. URL consultato il 22 dicembre 2013.
67. ^ Giangiorgio Pasqualotto, " Il Tao della 'physis': Eraclito e il Taoismo" ne *Il Tao della filosofia*, Luni editrice, Milano, 2021.

Bibliografia

Testi e traduzioni

- *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di Gabriele Giannantoni, Bari, Laterza, 1969.
- Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di Carlo Diano e Giuseppe Serra, Milano, Mondadori, 1980.

- Eraclito, *Dell'origine. Testo greco a fronte*, a cura di Angelo Tonelli, Milano, Feltrinelli, 2005.
- *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2006.
- Eraclito, *Testimonianze, imitazioni e frammenti*. Testo greco a fronte, a cura di Miroslav Marcovich e Leonardo Taràn, Milano, Bompiani, 2007.
- Eraclito, *Frammenti*, Testo greco a fronte, a cura di Francesco Fronterotta, Milano, BUR Rizzoli, 2000

Studi

- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2005 (vita di Eraclito al libro IX).
- Vittorio Macchioro, *Eraclito. Nuovi studi sull'orfismo*, Roma-Bari, Laterza, 1922.
- Giorgio Colli, *La sapienza greca. Eraclito*, vol. 3, Milano, Adelphi, 1980.
- Hans-Georg Gadamer, *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico*, Roma, Donzelli, 2004.
- Carlo Diano, *Il pensiero greco da Anassimandro agli stoici*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.
- Martin Heidegger, Eugen Fink, *Eraclito*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- Adriano Ardovino, *Interpretazioni fenomenologiche di Eraclito*, Macerata, Quodlibet, 2012.
- Giuseppe Fornari (a cura di) *Eraclito, la luce dell'oscuro*, Firenze, Olschki, 2013 ISBN 978-88-222-6145-8.
- Jacopo Nero Verani, *Il gioco di Eraclito*, prefazione di Giuseppe Girgenti, Milano, Mimesis 2023 ISBN 978-88-5759-235-0

Divulgazione

- Luciano De Crescenzo, *Panta rhei*, Mondadori, Milano, 1994

Voci correlate

- Panta rei
- Leucippo
- Ermodoro di Efeso

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Eraclito**
- Wikisource contiene una pagina in lingua greca dedicata a **Eraclito**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Eraclito**
- Wikibooks contiene testi sulla **filosofia di Eraclito**
- Wikiversità contiene risorse su **Eraclito**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Eraclito (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Heraclitus?uselang=it)**

- **Wikibooks** contiene un approfondimento su ***Il Logos di Eraclito***

Collegamenti esterni

-
- *Eràclito di Efeso*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *ERACLITO di Efeso*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *Eraclito di Efeso*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Eràclito di Èfeso*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Heraclitus*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Eraclito*, in *Encyclopædia Iranica*, Ehsan Yarshater Center, Columbia University.
- (EN) *Eraclito*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Eraclito*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Opere di Eraclito*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Heraclitus* (autore), su *Goodreads*.
- (EN) *Eraclito* (personaggio), su *Goodreads*.
- *Eraclito, raccolta dei frammenti tradotti in italiano completi di testo greco*, su *asteroidi.wordpress.com*.
- *Eraclito, "Testimonianze e frammenti", a cura di E. Bodrero, Torino 1910*, su *archive.org*.
- *Busto 3D di Eraclito conservato al Victoria and Albert museum di Londra*, su *art-museum-online.blogspot.it*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 101906635 (https://viaf.org/viaf/101906635) · ISNI (EN) 0000 0004 5852 1749 (http://isni.org/isni/0000000458521749) · SBN CFIV096905 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV096905?core=autoriall) · BAV 495/24054 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_24054) · CERL cnp00980165 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00980165) · Europeana agent/base/145324 (https://data.europeana.eu/agent/base/145324) · ULAN (EN) 500344373 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500344373) · LCCN (EN) n78095675 (http://id.loc.gov/authorities/names/n78095675) · GND (DE) 118549421 (https://d-nb.info/gnd/118549421) · BNE (ES) XX873937 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX873937) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX873937) · BNF (FR) cb119072990 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119072990) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119072990) · J9U (EN, HE) 987007262516405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007262516405171) · NSK (HR) 000073975 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000073975) · NDL (EN, JA) 00620814 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00620814) · CONOR.SI (SL) 47795043 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/47795043)

Portale Antica Grecia | **Portale Biografie** | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Eraclito&oldid=138267084"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 10 mar 2024 alle 15:13.

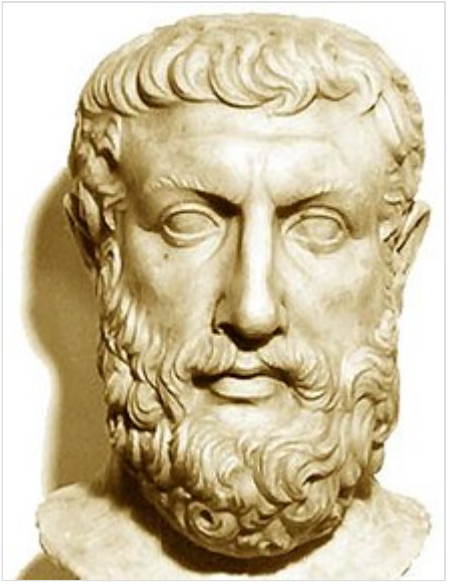
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Parmenide

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando l'omonimo dialogo platonico, vedi **Parmenide (dialogo)**.*

Parmènide di Elea (in greco antico: Παρμενίδης?, *Parmenídēs*; Elea, 515 a.C./510 a.C.[1], 544 a.C./541 a.C.[2] – 450 a.C.) è stato un filosofo greco antico, autore del poema *Sulla natura*.



Parmenide[3]

Viene considerato il fondatore dell'ontologia, con cui ha influenzato l'intera storia della filosofia occidentale.[4] Fu il filosofo dell'essere statico e immutabile, in contrasto col divenire di Eraclito,[5] secondo il quale viceversa «tutto cambia».[6]

A lui si deve la nascita della scuola eleatica a cui appartenevano anche Zenone di Elea e Melisso di Samo.[7] La rivalità tra Parmenide ed Eraclito è stata reintrodotta negli odierni dibattiti sulla concezione del tempo,[8] e della fisica moderna.[9]

Indice

Biografia

Il poema *Sulla natura*
- L'Essere

Parmenide e la scuola di Elea

L'interpretazione della "doxa"

Neoparmenidismo

Note

Bibliografia
- Fonti
- Edizioni e traduzioni
- Studi

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Parmenide nacque in Magna Grecia, ad Elea[10] (Velia in epoca romana, oggi Ascea in Campania), da una famiglia aristocratica.[11] Della sua vita si hanno poche notizie.

Secondo Speusippo, nipote di Platone, sarebbe stato chiamato dai suoi concittadini a redigere le leggi della sua città.[12] Secondo Sozione fu discepolo del pitagorico Aminia,[11] per altri fu probabilmente discepolo di Senofane di Colofone.[13]

Ad Elea fondò inoltre una scuola, insieme al suo discepolo prediletto Zenone.[14] Platone nel *Parmenide* riferisce di un viaggio che negli anni della vecchiaia Parmenide intraprese alla volta di Atene, dove conobbe Socrate da giovane col quale ebbe una vivace discussione.[15]

Il poema *Sulla natura*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Sulla natura (Parmenide)***.

L'unica opera di Parmenide è il poema in esametri intitolato *Sulla natura*, di cui alcune parti sono citate da Simplicio in *De coelo*[16] e nei suoi commenti alla *Fisica aristotelica*,[17] da Sesto Empirico[18] e da altri scrittori antichi. Di tale poema ci sono giunti ad oggi diciannove frammenti, alcuni dei quali allo stato di puro stralcio, che comprendono un *Proemio* e una trattazione in due parti: *La via della Verità* e *La via dell'Opinione*; di quest'ultima abbiamo solo pochi versi.

L'Essere

(GRC)	(IT)
«Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἐστι κέλευθος - Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ - , ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι, τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν· οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν - οὐ γὰρ ἀνυστόν - οὔτε φράσαις. ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.»	«… Orbene io ti dirò, e tu ascolta accuratamente il discorso, quali sono le vie di ricerca che sole sono da pensare: l'una che "è" e che non è possibile che non sia, e questo è il sentiero della Persuasione (infatti segue la Verità); l'altra che "non è" e che è necessario che non sia, e io ti dico che questo è un sentiero del tutto inaccessibile: infatti non potresti avere cognizione di ciò che non è (poiché non è possibile), né potresti esprimerlo. … Infatti lo stesso è pensare ed essere.»

(Parmenide, *Il poema sulla natura*, o *Della natura*; II, III[19])

Nel *Poema sulla natura* Parmenide sostiene che la molteplicità e i mutamenti del mondo fisico sono illusori, e afferma, contrariamente al senso comune, la realtà dell'Essere: immutabile, ingenerato, finito,[20] immortale, unico, omogeneo ed immobile.

La narrazione si snoda intorno al percorso intellettuale del filosofo che racconta il suo viaggio immaginario[21] verso la dimora della dea Dike (dea della Giustizia) la quale lo condurrà al «cuore inconcusso della ben rotonda verità».[22] La splendida donna, in quanto tutrice dell'ordine cosmico, sarebbe vista in tal senso anche come garante dell'ordine logico,[23] cioè del corretto filosofare.[24] La dea mostra al filosofo la via dell'opinione, che conduce all'apparenza e all'inganno, e la via della verità che conduce alla sapienza e all'*Essere* (τὸ εἶναι, *tò èinai*).

Pur non specificando cosa sia questo *essere*, Parmenide è il filosofo che per primo ne mette a tema esplicitamente il concetto; su di esso egli esprime soltanto una lapidaria formula, la più antica testimonianza in materia, secondo la quale «l'essere è, e non può non essere», «il non-essere non è, e non può essere»:

(**GRC**)	(**IT**)
«ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι	«è, e non è possibile che non sia
…	…
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι»	non è, ed è necessario che non sia»

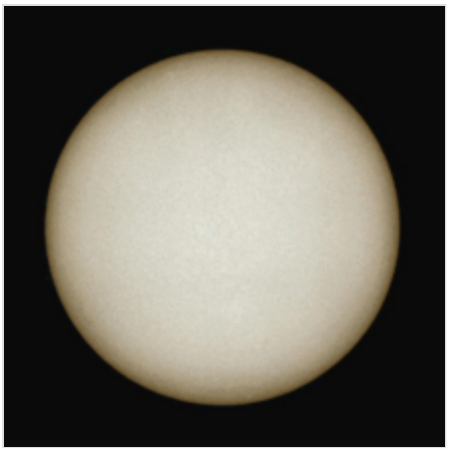
(Parmenide, *Sulla Natura*, fr. 2, vv 3;5 - raccolta DIELS KRANZ / fonti: Simplicio, *Phys.* 116, 25. Proclo, *Comm. al Tim.*)

Con queste parole Parmenide intende affermare che niente si crea dal niente (*ex nihilo nihil fit*),[25] e nulla può essere distrutto nel nulla. Già i primi filosofi greci avevano cercato l'origine (o ἀρχή, *archè*) della mutevolezza dei fenomeni in un principio statico che potesse renderne ragione, non riuscendo a spiegarsi il divenire. Ma i cambiamenti e le trasformazioni a cui è soggetta la natura, tali per cui alcune realtà nascono, altre scompaiono, secondo Parmenide non hanno semplicemente motivo di esistere, essendo pura illusione. La vera natura del mondo, il vero essere della realtà, è statico e immobile. A tali affermazioni Parmenide giunge promuovendo per la prima volta un pensiero basato non più su spiegazioni mitologiche del cosmo, ma su un metodo razionale, servendosi in particolare della logica formale di non-contraddizione,[26] da cui si traggono le seguenti conclusioni:

- L'Essere è immobile perché se si muovesse sarebbe soggetto al divenire, e quindi ora *sarebbe*, ora *non sarebbe*.
- L'Essere è Uno perché non possono esserci due Esseri: se uno è l'essere, l'altro non sarebbe il primo, e sarebbe quindi non-essere. Allo stesso modo per cui, se A è l'essere, e B è diverso da A, allora B non è: qualcosa che non sia Essere non può *essere*, per definizione.
- L'Essere è immutabile ed eterno perché non può esserci un momento in cui non *sarà* più, o non *è* ancora: se l'essere *fosse* solo per un certo periodo di tempo, a un certo punto *non sarebbe*, e si cadrebbe in contraddizione.
- L'Essere è dunque ingenerato e immortale, poiché in caso contrario implicherebbe il non essere: la nascita significherebbe essere, ma anche non essere prima di nascere; e la morte significherebbe non essere, ovvero essere solo fino a un certo momento.
- L'Essere è indivisibile, perché altrimenti richiederebbe la presenza del non-essere come elemento separatore.

L'Essere risulta così vincolato dalla *necessità* (ἀνάγχη, *anànche*), che è il suo limite ma al contempo il suo fondamento costitutivo: «la dominatrice Necessità lo tiene nelle strettoie del limite che lo rinserra tutto intorno; perché *bisogna* che l'essere non sia incompiuto».[27]

Parmenide paragona l'Essere a una sfera perfetta, sempre uguale a se stessa nello spazio e nel tempo, chiusa e finita (per gli antichi greci il finito era sinonimo di perfezione). La sfera è infatti l'unico solido geometrico che non ha differenze al suo interno, ed è uguale dovunque la si guardi; l'ipotesi collima suggestivamente con la teoria della relatività di Albert Einstein che nel 1900 dirà:[28] «Se prendessimo un binocolo e lo puntassimo nello spazio, vedremmo una linea curva chiusa all'infinito» in tutte le direzioni dello spazio, ovvero, complessivamente, una sfera (per lo scienziato infatti l'universo è finito sebbene illimitato, fatto di uno spazio tondo ripiegato su se stesso).[29]



L'Essere secondo Parmenide: privo di imperfezioni e identico in ogni sua parte come una sfera

Fuori dell'Essere non può esistere nulla, perché il non-essere, secondo logica, *non è*, per sua stessa definizione. Il divenire attestato dai sensi, secondo cui gli enti ora sono e ora non sono, è una mera illusione (che appare ma in realtà non è). La vera conoscenza dunque non deriva dai sensi, ma nasce dalla ragione. «Non c'è nulla di errato nell'intelletto che prima non sia stato negli erranti sensi» è la frase che d'ora in poi sarà attribuita a Parmenide. Il pensiero è dunque la via maestra per cogliere la verità dell'Essere: «ed è lo stesso il pensare e pensare che è. Giacché senza l'essere… non troverai il pensare», a indicare come l'Essere si trovi nel pensiero. Pensare il nulla è difatti impossibile, il pensiero è necessariamente pensiero dell'essere. Di conseguenza, poiché è sempre l'essere a muovere il pensiero, la pensabilità di qualcosa dimostra l'esistenza dell'oggetto pensato.[30] Tale identità immediata di essere e pensiero,[31] a cui si giunge scartando tutte le impressioni e i falsi concetti derivanti dai sensi, abbandonando ogni dinamismo del pensiero, accomuna Parmenide alla dimensione mistica delle filosofie apofatiche orientali, come il buddhismo, il taoismo e l'induismo.[32]

Una volta stabilito che l'Essere *è*, e il non-essere *non è*, restava tuttavia da spiegare come nascesse l'errore dei sensi, dato che nell'Essere non ci sono imperfezioni, e perché gli uomini tendano a prestare fede al divenire attribuendo l'essere al non-essere. Parmenide si limita ad affermare che gli uomini si lasciano guidare dall'opinione (δόξα, *doxa*), anziché dalla verità, ossia giudicano la realtà in base all'apparenza, secondo procedimenti illogici. L'errore in definitiva è una semplice illusione, e dunque, in quanto non esiste, non si può trovargli una ragione. Compito del filosofo è unicamente quello di rivelare la nuda verità dell'Essere nascosta sotto la superficie degli inganni. Il tema sarà ripreso da Platone che cercherà una soluzione al conflitto tra l'essere e il molteplice; per sciogliere il dramma umano costituito dal senso greco del divenire (per cui tutto muta) che si scontra con una ragione, altra dimensione fondamentale della grecità, che è portata a negarlo, Platone concepirà il non-essere non più alla maniera di Parmenide staticamente e assolutamente contrapposto all'essere, ma come diverso dall'essere in senso relativo, nel tentativo di dare una spiegazione razionale anche al tempo e al molteplice.

Il rigore logico di Parmenide gli valse inoltre l'appellativo di "venerando e terribile" da parte di Platone.[33] La fiducia di Parmenide in un sapere completamente dedotto dalla ragione, e viceversa la sua totale sfiducia nei confronti dei sensi e di una conoscenza empirica, fa di lui un filosofo profondamente razionalista.

Parmenide e la scuola di Elea

Parmenide fu il fondatore della scuola di Elea, dove ebbe vari discepoli, il più importante dei quali fu Zenone. Il metodo usato dagli eleati era la dimostrazione per assurdo, con cui confutavano le tesi degli avversari giungendo a dimostrare la verità dell'Essere, nonché la falsità del divenire e delle impressioni dei sensi, per una "impossibilità logica di pensare altrimenti".[34]

Stupiva i contemporanei un ragionamento che scaturiva dalla radicale contrapposizione essere/non-essere e da un'immediata conseguenza del principio di non-contraddittorietà dell'essere e del pensiero, teorizzato in seguito da Aristotele come evidenza prima e indimostrabile alla ragione senza la quale diverrebbe impossibile qualsiasi conoscenza necessaria-filosofica, restando solo il mondo dell'opinione.

Parmenide e gli eleati si contrapponevano soprattutto al pensiero di Eraclito, loro contemporaneo, filosofo del divenire che basava la conoscenza interamente sui sensi. Nella prospettiva della storia della filosofia, sarà quindi Hegel a concepire l'essere in maniera radicalmente opposta a Parmenide.

Anche l'atomismo democriteo intese contrapporsi alla teoria eleatica dell'Essere (che aveva cercato una soluzione al problema dell'*archè* negando alla radice un fondamento originario al divenire), presupponendo gli atomi e uno spazio vuoto, diverso dagli atomi, in cui essi potessero muoversi, ipotizzando in un certo senso una convivenza di essere e non-essere.

In seguito furono i sofisti a cercare di confutare il pensiero degli eleati, opponendo al loro sapere certo e indubitabile (επιστήμη, *epistéme*) sia il relativismo di Protagora, sia il nichilismo di Gorgia. Uno dei maggiori problemi sollevati da Parmenide riguardava in particolare l'impossibilità di oggettivare l'Essere, di darne un predicato, di sottrarlo all'astrattezza formale con cui egli l'aveva enunciato, e che sembrava contrastare con la pienezza totale del suo contenuto. Fu seguendo questa strada che Platone, nel tentativo di risolvere il problema, approderà al mondo delle idee.

Parmenide ne *"La scuola di Atene"*, affresco di Raffaello Sanzio

L'interpretazione della "doxa"

Giovanni Reale ha elencato le diverse interpretazioni contemporanee sullo statuto e il significato dell'opinione ed il suo rapporto con la verità.[35] Accanto ad una lettura che le vede contrapporre radicalmente, ne esiste una diversa, che Reale appoggia, secondo cui l'opinione (δόξα, *doxa*) non è da intendersi in Parmenide come negazione assoluta della verità, ma come un modo improprio di accostarsi ad essa. Non si tratterebbe cioè di puro non-essere, della via dell'errore scartata *a priori*, ma di una terza possibilità in cui i fenomeni (δοκοῦντα, *dokùnta*) sarebbero entità pensabili e quindi plausibili, se non altro come manifestazioni esteriori del fondamento occulto e autentico dell'Essere.[36] Nelle parole della Dea, infatti, Parmenide è chiamato a conoscere anche «le opinioni dei mortali, in cui non è certezza verace; eppure anche questo imparerai: come l'esistenza delle apparenze sia necessario ammetta colui che in tutti i sensi tutto indaga».[37]

Si tratta di un'interpretazione condivisa in varia misura anche da Hans Schwabl,[38] Mario Untersteiner,[39] Giorgio Colli,[40] Luigi Ruggiu,[41] sebbene respinta da altri, che farebbe di Parmenide un anticipatore della futura ontologia platonica, mentre i suoi discepoli avrebbero invece mantenuto una concezione più rigorosa dell'essere, quella tradizionalmente attribuita agli eleati.[42]

Neoparmenidismo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Neoparmenidismo***.

Tra le filosofie volte al recupero del pensiero classico in chiave attuale, in direzione del quale si sono mossi specialmente gli studi di Martin Heidegger e di Gustavo Bontadini, l'opera di Emanuele Severino si segnala come una parziale ripresa della dottrina di Parmenide, e viene perciò definita «neoparmenidismo». In particolare nel suo scritto *Ritornare a Parmenide*, Severino intende proporre un'originale reinterpretazione delle categorie fondamentali del pensiero moderno alla luce della rigorosa logica dell'Eleate.[43]

Note

1. ^ Secondo Platone in *Parmenide*, 127a-c.
2. ^ Secondo la cronologia di Apollodoro di Atene che colloca la sua ἀκμή (l'*acmé*, il quarantesimo anno dell'età, ritenuto dai dossografi antichi il punto più alto della vita e dell'attività filosofica) nella XLIX olimpiade, datata al 504-1 a.C. (Diogene Laerzio, IX, 23).
3. ^ Dopo che nel 1962 fu scoperta in uno scavo a Velia un'erma acefala con l'iscrizione Πα[ρ]μενείδης Πύρητος Οὐλιάδης φυσικός (*Parmenide figlio di Pirete medico degli Uliadai*), dove Parmenide veniva cioè indicato come capo della scuola medica eleata degli Οὐλιάδαι, si ritrovò in seguito la testa-ritratto con barba qui raffigurata, con la base del collo adattata ad essere sovrapposta in un'erma del tipo di quella precedentemente ritrovata con l'iscrizione citata. Altri ritengono invece che questa scultura riproduca il busto del filosofo epicureo Metrodoro di Lampsaco (M. G. Picozzi, *Parmenide*, Enciclopedia dell'arte antica Treccani).
4. ^ John Palmer, *Parmenides*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
5. ^ Paola Ruminelli, *La ricerca filosofica*, pag. 41 (https://books.google.it/books?id=I8F5tLyf3-gC&newbks=1&newbks_redir=0&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=prospettiva%20eraclito%20opposta%20parmenide&f=false), Armando Editore, 2001.
6. ^ Aa.Vv., *Logos: rivista internazionale di filosofia*, pag. 388 (https://books.google.it/books?newbks=1&newbks_redir=0&hl=it&id=uzh60S5aCZoC&dq=%22ex+ente+non+fit+ens+quia+iam+est+ens%22&focus=searchwithinvolume&q=%22tutto+diviene%22+%22ex+ente+non+fit+ens+quia+iam+est+ens%22+%22ex+nihilo+nihil+fit%22+opposte), Bartelli & Verando, 1926.
7. ^ I paradossi di Zenone sul movimento vennero enunciati proprio per argomentare la posizione filosofica di Parmenide.
8. ^ John Ellis McTaggart, *The Unreality of Time* (1908), trad. it. *L'irrealtà del tempo*, a cura di Luigi Cimmino, Milano, BUR, 2006.
9. ^ Luigi Lugiato, *L'uomo e il limite (https://books.google.it/books?id=ZcA9DwAAQBAJ&newbks=1&newbks_redir=0&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=parmenide%20eraclito%20relativit%C3%A0%20quantistica&f=false)*, Milano, FrancoAngeli, 2017.
10. ^ Secondo Platone in *Parmenide*, op.cit.
11. Diogene Laerzio, IX, 21.
12. ^ Così Plutarco, *Contro Colote*, 32, 1126 A.
13. ^ Fra questi Aristotele, (*Metafisica* A 5, 986b, 22) e Platone (*Sofista*, 242d) e così anche Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 21.
14. ^ *I presocratici*, a cura di G. Giannantoni, vol. I, pag. 248, Bari 1975^{6}.
15. ^ Platone, *Parmenide*, 128 B.
16. ^ Simplicio, *De cœlo* 556, 25.
17. ^ Simplicio, *In Aristotelis Physica commentaria*.
18. ^ Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, libro VII.
19. ^ (**FR**) philoctetes.free.fr (http://philoctetes.free.fr/uniparmenide.htm)

20. ^ Finito non da intendersi come imperfetto perché per la mentalità antica il segno di perfezione è la compiutezza, il finito. L'infinito vorrebbe dire che non è completo, che gli manca qualcosa quindi imperfetto.
21. ^ Sul tema del viaggio in Parmenide si veda quest'intervista a Luigi Ruggiu (http://www.conoscenza.rai.it/site/it-IT/?ContentID=680&Guid=5b9427757b3342aabe1655e962c9067a) Archiviato (https://web.archive.org/web/20160305021302/http://www.conoscenza.rai.it/site/it-IT/?ContentID=680&Guid=5b9427757b3342aabe1655e962c9067a) il 5 marzo 2016 in Internet Archive., tratta dall'*Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*.
22. ^ Fr. 1, v. 29, della raccolta *I presocratici* di Diels/Kranz.
23. ^ Anna Jellamo, *Il cammino di Dike: l'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Roma, Donzelli, 2005, p. 113. Sull'ipotesi che la dea della Giustizia fosse interpretata da Parmenide in un significato nuovo, filosofico, cfr. Hermann Fränkel, *Wege und Formen Frühgriechischen Denkens. Literarische und Philosophiegeschichtliche Studien*, München, Beck, 1960, p. 162 segg., per il quale essa veniva ora vista come dea della «giustezza» o «esattezza» (*dikaiosyne*), preludio di quella platonica. Sulla Dike "filosofica" cfr. anche Karl Deichgräber, *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts, Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts*, 11, Magonza, 1958, pp. 633-724.
24. ^ La nascita della parola "filosofia" è molto controversa, in quanto ha diverse accezioni. Già anticamente, così come altri termini composti col suffisso "*philo-*" (cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino, Einaudi, 2010, p. 19) essa indicava una passione, una tensione (φίλος, *filos*) verso il sapere (σοφία, *sofia*). Secondo Antonio Capizzi, tuttavia, Parmenide non era un filosofo nel senso etimologico, in quanto più che al "sapere per il sapere" propendeva per le applicazioni politiche del sapere, ma la questione è tutt'altro che definitiva.
25. ^ Principio enunciato da Melisso e poi reso in latino da Lucrezio, ma implicitamente presente nel frammento 8 di Parmenide (cfr. Réginald Garrigou-Lagrange, *La sintesi tomistica* (https://books.google.it/books?id=71QtCQAAQBAJ&newbks=1&newbks_redir=0&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=parmenide%20%22ex%20nihilo%20nihil%20fit%22%20niente%20provenire%20non-essere&f=false), Fede & Cultura, 2015.
26. ^ «Il principio di non-contraddizione, introdotto da Parmenide per rivelare l'essere stesso, la verità essenziale, fu successivamente impiegato come strumento del pensiero logicamente cogente per qualsiasi affermazione esatta. Sorsero così la *logica* e la *dialettica*» (K. Jaspers, *I grandi filosofi*, pag. 737, tr. it., Longanesi, Milano 1973).
27. ^ Fr. 8, v. 30-32, della raccolta Diels/Kranz.
28. ^ Albert Einstein si espresse tra l'altro in maniera sorprendentemente simile a Parmenide, in quanto anch'egli tendeva a negare la discontinuità del divenire e il suo svolgimento nel tempo. Secondo Popper, «grandi scienziati come Boltzmann, Minkowski, Weyl, Schrödinger, Gödel e, soprattutto, Einstein hanno concepito le cose in modo similare a Parmenide e si sono espressi in termini singolarmente simili» (tratto da Karl Popper, *The World of Parmenides*, Routledge, 1998, ISBN 9780415237307., trad. it., 1998).
29. ^ «La materia, secondo Einstein, si curverebbe su se stessa, per cui l'universo sarebbe illimitato ma finito, simile ad una sfera, che è illimitatamente percorribile anche se finita. Inoltre Einstein ritiene che non abbia senso chiedersi che cosa esista fuori dell'universo» (Ernesto Riva, *Manuale di filosofia*, pag. 132, 2007, ISBN 978-1-4092-0059-8).
30. ^ Alexius Meinong, proprio come Parmenide, difese ad esempio l'idea che anche «la montagna d'oro» (titolo di un romanzo fantascientifico) sussista poiché se ne può parlare.
31. ^ Fr. 3, v. 1, Diels/Kranz.

32. ^ Sull'analogia tra la posizione parmenidea e le filosofie dell'Oriente, cfr. *Emanuele Severino. Il Poema, le fonti, le interpretazioni*, su *filosofico.net*. Cfr. anche l'intervista al professor Emanuele Severino (http://www.emsf.rai.it/articoli/emanuele-severino-parmenide/5195/default.aspx) Archiviato (https://web.archive.org/web/20190330104327/http://www.emsf.rai.it/articoli/emanuele-severino-parmenide/5195/default.aspx) il 30 marzo 2019 in Internet Archive. (Venezia, Museo Correr, Biblioteca Marciana, 1988) in *Parmenide* su *Emsf.rai.it*.
33. ^ Platone, *Teeteto*, 183e.
34. ^ Un famoso esempio si ha nelle aporie note come paradossi di Zenone.
35. ^ Si veda *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, di Eduard Zeller, trad. di R. Mondolfo [1932], parte I, vol. 3, *Eleati*, a cura di Giovanni Reale, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 292-31; nuova edizione a cura di Giuseppe Girgenti, Milano, Bompiani, 2011.
36. ^ «Dunque, Parmenide ha esposto un'"opinione plausibile", oltre a quella fallace, e ha cercato, a suo modo, di dar conto dei fenomeni» (G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I, Vita e Pensiero, Milano 1975, pag. 129).
37. ^ Fr. 1, vv. 31-33, trad. di G. Reale.
38. ^ Hans Schwabl, *Sein und Doxa bei Parmenides*, «Wiener Studien», 66 (1953), pp. 50-75.
39. ^ Mario Untersteiner, *La Doxa di Parmenide*, in *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Sansoni, Firenze 1958, pp. CLXV-CLXXXI.
40. ^ Giorgio Colli, *Physis kryptesthai philei*, ed. dell'Ateneo, Roma 1948, pp. 125-128.
41. ^ Luigi Ruggiu, *Saggio introduttivo e commentario filosofico*, in *Parmenide. Poema sulla natura: i frammenti e le testimonianze indirette*, Rusconi, Milano 1991.
42. ^ Di origine evidentemente iranica sarebbe il dualismo luce-tenebre che per Parmenide sta alla base della *dóxa*, mentre sarebbe addirittura di origine indiana il carattere puramente apparente da lui attribuito al mondo sensibile (sostenuto dalla corrente *Samkya* delle *Upanishad* nella famosa dottrina del "velo di Maya", ripresa da Arthur Schopenhauer nel XIX secolo), e lo stesso viaggio del filosofo al cospetto della dea, esposto nel proemio del Poema parmenideo, ricorderebbe i viaggi degli sciamani asiatici (Martin Litchfield West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, pp. 287-296, Il Mulino, Bologna, 1993).
43. ^ In esso, tuttavia, Severino afferma dapprima di aver compiuto il secondo grande "parmenicidio", dopo quello di Platone: Parmenide svaluta e quindi annulla i fenomeni, ma questi appaiono, quindi esistono e, se esistono, non divengono, ma tutti sono eterni. In secondo luogo Severino usa la logica parmenidea per confutare l'etica e la fede in Dio: poiché il divenire non esiste, non sarebbero possibili la libera scelta morale e l'esistenza di un Creatore che tragga l'essere dal nulla, creandolo *ex nihilo*.

Bibliografia

Fonti

- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli, Milano, Bompiani, 2005.

Edizioni e traduzioni

- Pilo Albertelli, *Gli Eleati: testimonianze e frammenti*, Bari, Laterza, 1938.
- Renzo Vitali, *Parmenide d'Elea. Peri physeos, una ricostruzione del Poema*, Faenza, Lega, 1977.
- Giovanni Reale, Luigi Ruggiu, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano, Rusconi, 1991.

- Giovanni Cerri, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano, BUR, 1999.
- Albino Nolletti, *Che cos'è l'Essere di Parmenide: spiegazione di un enigma filosofico* Testo greco a fronte, Teramo, La Nuova Editrice, 2004.
- *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2006.
- Mario Untersteiner, *Eleati. Parmenide, Zenone, Melisso. Testimonianze E Frammenti* Testo greco a fronte, Milano, Bompiani, 2011.
- Parmenide, *Dell'origine. Testo greco a fronte*, a cura di Angelo Tonelli, Milano, Feltrinelli, 2023.

Studi

- Emanuele Severino, *Ritornare a Parmenide* [1964], in *Essenza del nichilismo*, pp. 19–61, Paideia, Brescia 1972.
- Carlo Diano, *Parmenide* in *Studi e saggi di filosofia antica*, 1973 (successivamente ne *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, Bollati Boringhieri, 2007 e 2018).
- Luigi Ruggiu, *Parmenide*, Venezia, Marsilio 1975.
- Antonio Capizzi, *Introduzione a Parmenide*, Laterza, Roma-Bari 1975.
- Antonio Capizzi, *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del poema,* Edizioni dell'Ateneo, Roma 1975.
- Guido Calogero, *Studi sull'eleatismo* [Roma 1932[1]], La Nuova Italia, Firenze 1977.
- Edward Hussey, *I presocratici*, trad. di L. Rampello, Mursia, Milano 1977.
- Klaus Heinrich, *Parmenide e Giona. Quattro studi sul rapporto tra filosofia e mitologia*, Guida, Napoli 1988.
- Giovanni Casertano, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*, Loffredo, Napoli 1989.
- Karl Popper, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta dell'illuminismo presocratico*, Piemme, Casale Monferrato 1998.
- Martin Heidegger, *Parmenide*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999.
- Hans-Georg Gadamer, *Scritti su Parmenide*, a cura di G. Saviani, Filema, Napoli 2002.
- Giorgio Colli, *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*, Adelphi, Milano 2003.
- Néstor-Luis Cordero, *By Being, It is. The Thesis of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2004.
- Massimo Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo. Interpretazioni e problemi*, LED, Milano 2005.
- Andrea Sangiacomo, *La sfida di Parmenide. Verso la Rinascenza*, Il Prato, Padova 2007.
- Michele Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010.
- Ugo di Toro, *L'enigma Parmenide. Poesia e filosofia nel proemio*, Aracne, Roma 2010.
- Franco Ferrari, *Il migliore dei mondi impossibili. Parmenide e il cosmo dei Presocratici*, Aracne, Roma 2010.
- Massimo Donà, *Parmenide. Dell'essere e del nulla*, Alboversorio, Milano 2012.
- Donato Sperduto, *Il divenire dell'eterno*, Aracne, Roma 2012.

Voci correlate

- Essere
- Ontologia

- Sfero
- Sulla natura (Parmenide)
- Scuola eleatica
- Zenone di Elea

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Parmenide**
- Wikisource contiene una pagina in lingua greca dedicata a **Parmenide**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Parmenide**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Parmenide (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Parmenides_of_Elea?uselang=it)**
- **Wikibooks** contiene un approfondimento su ***L'Essere di Parmenide***

Collegamenti esterni

-
- *Parmènide di Elea*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Goffredo Coppola, Guido Calogero e Federigo Enriques, *PARMENIDE di Elea*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *Parmenide di Elea*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Parmènide (filosofo)*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) *Parmenides*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Parmenide*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Audiolibri di Parmenide* / *Parmenide (altra versione)*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Parmenide*, su *Goodreads*.
- *Spiegazione dell'enigma dell'Essere di Parmenide*, su *parmenide.info*.
- *Emanuele Severino. Il Poema, le fonti, le interpretazioni*, su *filosofico.net*.
- *Emanuele Severino: Parmenide*, su *raiscuola.rai.it*. URL consultato il 28 novembre 2019 (archiviato dall'url originale il 28 novembre 2019).
- (**EL**) *"Sull'Essere" recitato in greco antico ricostruito*, su *podium-arts.com*. URL consultato il 30 marzo 2019 (archiviato dall'url originale il 30 marzo 2019).
- (**EN**) *Un'ampia lista degli studi dedicati a Parmenide* (**PDF**), su *parmenides.com*.
- (**EN**) *Parmenides and the Question of Being in Greek Thought*, su *ontology.co*. con una bibliografia annotata degli studi recenti e delle edizioni critiche
- (**EN**) John Palmer, *Parmenides*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 57151776745618011100 (https://viaf.org/viaf/57151776745618011100) · ISNI (**EN**) 0000 0001 1945 0536 (http://isni.org/isni/0000000119450536) · SBN CFIV111486 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV111486?core=autoriall) · BAV 495/53336 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_53336) · CERL cnp00561896 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00561896) · Europeana agent/base/145350 (https://data.europeana.eu/agent/base/145350) · LCCN (**EN**) n79065281 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79065281) · GND (**DE**) 118591770 (https://d-nb.info/gnd/118591770) · BNE (**ES**) XX873457 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX873457) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX873457) · BNF (**FR**) cb119186506 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119186506) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119

	186506) · J9U (EN, HE) 987007266358805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007266358805171) · NSK (HR) 000033694 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000033694)

Portale Biografie

Portale Filosofia

Portale Magna Grecia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Parmenide&oldid=138332310"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 15 mar 2024 alle 08:49.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Sulla natura (Parmenide)

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Il poema di Parmenide, indicato dai commentatori posteriori con il titolo di ***Sulla natura***, o ***Intorno alla natura*** a seconda delle traduzioni (dal greco *Περί Φύσεως*, *Perí Physeos*), può essere considerato il primo vero e proprio testo filosofico della storia del pensiero occidentale.[1]

L'opera, della quale ci sono giunti diciannove frammenti, per un totale di 154 versi, si compone di un *Proemio* (fr. I, 1-32), e di una trattazione in due parti: *La via della Verità* (fr. II, 8-49) e *La via dell'Opinione* (fr. VIII, 50; fr. XIX, 3). Il *Proemio* ci è pervenuto interamente, la prima parte in larga misura[2], della seconda restano invece solo alcuni brevi frammenti privi di connessione organica.

Il *Poema sulla natura* ci è pervenuto grazie alle citazioni di Simplicio nel *De coelo* (*De cælo* 556, 25) e nei suoi commenti alla *Fisica* di Aristotele (*In Aristotelis Physica commentaria*), di Sesto Empirico in *Adversus mathematicos* (libro VII), e di altri scrittori antichi.

Sulla natura	
Titolo originale	*Περί Φύσεως*
Parmenide dipinto da Raffaello Sanzio	
Autore	Parmenide
1ª ed. originale	V secolo a.C.
Genere	poema
Lingua originale	greco antico

Indice

Proemio
La via della Verità
La via delle Opinioni
Interpretazione
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Proemio

La cornice narrativa del *Proemio*, di natura allegorica, è un discorso filosofico tratto dal poema "Sulla Natura" di Parmenide. Il filosofo, inteso come maestro di verità, narra con un linguaggio poetico molto suggestivo il proprio viaggio verso la conoscenza dell'essere. Accompagnato dalle Eliadi su un carro trainato da cavalle, Parmenide si muove verso il basso, ossia verso l'Ade, dove incontrerà la dea Giustizia (Dike) che sceglie chi possa varcare la porta che si trova dinnanzi al percorso. Grazie alle Eliadi, che convincono la dea Giustizia ad aprire la porta, Parmenide varca la soglia. Egli incontra qui una dea non meglio descritta (si suppone si tratti della moglie del dio Ade) che gli rivela la differenza tra verità (aletheia) e opinione (doxa), parlando dell'essere mortale, l'uomo, come "dal doppio cranio" poiché si rivolge all'una e all'altra senza distinguerle. La rivelazione include la teoria parmenidea secondo la quale ciò che non può essere pensato (il non essere) non può esistere. In questo momento del proemio si mostra dunque la ricerca filosofica di Parmenide, considerato il padre della ricerca ontologica.

Di seguito l'incipit del proemio nella traduzione di Giovanni Reale:[3][4]

(GRC)	(IT)
«Ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι, πέμπον, ἐπεί μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι δαίμονος, ἣ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα· τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι ἅρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον. Ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἴει σύριγγος ἀυτήν αἰθόμενος - δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν κύκλοις ἀμφοτέρωθεν -, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν Ἠλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός»	«Le cavalle che mi portano fin dove il mio desiderio vuol giungere mi accompagnarono, dopo che mi ebbero condotto e mi ebbero posto sulla via che dice molte cose, che appartiene alla divinità e che porta per tutti i luoghi che l'uomo sa. Là fui portato. Infatti, là mi portarono accorte cavalle tirando il mio carro, e fanciulle indicavano la via. L'asse dei mozzi mandava un sibilo acuto, infiammandosi – in quanto era premuto da due rotanti cerchi da una parte e dall'altra –, quando affrettavano il corso nell'accompagnarmi, le fanciulle Figlie del Sole, dopo aver lasciato le case della Notte.»

(frammento I, vv. 1-9)

La via della Verità

Dopo il *Proemio* inizia la prima parte del poema, che si occupa della Verità (*alétheia)*, e quindi dell'Essere. Questa seconda parte è suddivisibile a sua volta in due sezioni. Nella prima il filosofo viene iniziato alla verità attraverso le parole della dea Diche e i ragionamenti che egli fa lo inducono ad escludere i metodi fallaci di pensare che ingannano la mente umana e la allontanano dal vero. Nella sezione successiva si trova la fondazione dell'ontologia parmenidea, con la celebre definizione dell'essere e dei suoi attributi.

Il tema cardine della prima parte dell'opera è l'affermazione che solo l'essere è, il non-essere non è. Poiché il non-essere non è e non può essere (di fatto non è nemmeno pensabile), ne consegue che l'essere è ingenerato e imperituro (perché non può derivare dal o finire nel non-essere). Inoltre, poiché per Parmenide ogni alterità e ogni divenire implicherebbero il non-essere, l'essere è uno, indivisibile, immutabile, continuo,

immobile, "simile a una ben rotonda sfera" (sul fatto che quest'ultima descrizione vada interpretata in senso più o meno metaforico il dibattito è aperto). Questa concezione riduce ovviamente il mondo del divenire a mera apparenza, infatti scrive:

> «Per esso [per il vero essere] saranno nomi tutte quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere: nascere e perire, essere e non-essere, cambiare luogo e mutare luminoso colore»
>
> (Frammento 8, vv. 38-42.)

La via delle Opinioni

Nella seconda parte l'autore si sofferma sulle opinioni dei mortali (in greco δόξα, *dóxa*) e della loro corretta interpretazione. Qui è esposta, in modo frammentario e di difficile comprensione, una *filosofia della natura* secondo lo stile della scuola ionica e pitagorica. In essa Parmenide spiega fenomeni e processi naturali tra i quali le origini del cosmo, il fatto che la Luna rifulge di luce non propria ma riflessa, il modo in cui vengono concepiti gli esseri umani. Parmenide ritorna dunque sul mondo dell'apparenza per darne la corretta interpretazione, nei limiti posti comunque nella prima parte, cioè con la consapevolezza che non siamo in ogni caso nell'ambito della verità ma della semplice *dóxa*.

Interpretazione

Uno dei problemi aperti nell'interpretazione del poema, interpretazione non semplice data la sua incompletezza e il linguaggio a tratti criptico e allegorico,[5] è la piena armonizzazione della seconda parte dell'opera con quanto sostenuto nella prima.

Un tentativo in tal senso è rappresentato da una linea di interpretazione seguita ad esempio in una certa misura da Giovanni Reale, per il quale la via dell'opinione non va confusa con quella dell'errore diretta al non-essere: «Parmenide ha esposto un'"opinione plausibile", oltre a quella fallace, e ha cercato, a suo modo, di dar conto dei fenomeni».[6] Un giudizio assai più marcato è quello espresso ancora da Luigi Ruggiu.[7] Secondo quest'ultimo l'opera di Parmenide è perfettamente coerente, avendo una struttura di questo tipo:

- affermazione dell'impossibilità del non-essere.
- reinterpretazione del mondo fenomenico alla luce di questa conquista, cioè senza negare la realtà delle entità divenienti, ma interpretandola in un'ottica che, diversamente da quanto fa il volgo, escluda l'implicazione del non-essere.

Sono sorte tuttavia obiezioni che sostengono come questa lettura non sarebbe del tutto coerente con le lapidarie affermazioni esposte nella prima parte dell'opera, affermazioni che avevano infatti generato nei discepoli di Parmenide Zenone e Melisso delle prospettive rigorosamente moniste.

Note

1. ^ Dei filosofi della "scuola di Mileto" possediamo in realtà solo aforismi o detti riportati da fonti a volte lontane secoli (ad es. la *Metafisica* di Aristotele è la vera prima fonte accreditata sul pensiero filosofico dei presocratici).
2. ^ Secondo Hermann Diels (*Parmenides Lehrgedicht*, 1897, pp. 25-26) della prima parte che tratta della Verità ci sono giunti circa nove decimi.

3. ^ Giovanni Reale, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano, Rusconi, 1991; il testo del verso 3 "πάντ' ἄστη" dell'edizione Diels-Kranz è una congettura di Hermann Mutschmann, basata su un'errata lettura, come ha dimostrato Allan H. Coxon, *The Text of Parmenides fr. 1. 3* (https://www.jstor.org/stable/637687?refreqid=excelsior%3A9bbbdac3ff1d4b2633b7574abb78be8e&seq=1#metadata_info_tab_contents), *The Classical Quarterly*, Vol. 18, No. 1 (May, 1968), p. 69.
4. ^ La storia della trasmissione del testo di Parmenide è complessa come si può vedere nei saggi (in francese) raccolti nella prima parte "Il testo del Poema di Pamenide" (pp. 16-103) di Nestor-Luis Cordero, *Parmenidea. Venti scritti sull'Eleate e i suoi "eredi"*, Baden-Baden, Academia Verlag, 2019.
5. ^ Tra le diverse interpretazioni, vi è pure una chiave di lettura che assegnerebbe al poema uno scopo preminentemente politico, con riferimenti alla situazione della città in cui viveva Parmenide, più che alla filosofia ontologica (cfr. Antonio Capizzi, *Introduzione a Parmenide*, Laterza, 1975).
6. ^ G. Reale, *Storia della filosofia antica*, I, Vita e Pensiero, Milano 1975, pag. 129.
7. ^ Parmenide, *Poema sulla natura*, Rusconi, 1991

Bibliografia

- *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2006.

Voci correlate

- Parmenide

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su ***Sulla natura***

Collegamenti esterni

- *Il Poema di Parmenide: testo greco*, su *philoctetes.free.fr*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 177422342 (https://viaf.org/viaf/177422342) · LCCN (EN) n84091805 (http://id.loc.gov/authorities/names/n84091805) · GND (DE) 4273864-7 (https://d-nb.info/gnd/4273864-7) · BNE (ES) XX4636731 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX4636731) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX4636731) · BNF (FR) cb144388810 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb144388810) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb144388810) · J9U (EN, HE) 987007597324705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007597324705171)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Sulla_natura_(Parmenide)&oldid=136665587"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 30 nov 2023 alle 09:29.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Zenone di Elea

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Zenone di Elea (in greco antico: Ζήνων[?], *Zénōn*; 489 a.C. – 431 a.C.) è stato un filosofo greco antico presocratico della Magna Grecia e un membro della Scuola eleatica fondata da Parmenide. Aristotele lo definisce inventore della dialettica[1]. È conosciuto soprattutto per i suoi paradossi, che Bertrand Russell definì come «smisuratamente sottili e profondi»[2].

Zenone di Elea

Indice

Biografia
Pensiero
Opere
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Vi sono poche notizie certe sulla vita di Zenone. Anche se composta quasi un secolo dopo la morte di Zenone, la principale fonte di informazioni biografiche sul filosofo è il dialogo *Parmenide* di Platone[3].

Di Zenone, Platone ci dice che era "alto e di bell'aspetto" e che "venne identificato in gioventù come l'amante di Parmenide"[4][5]. Zenone fu discepolo prediletto di Parmenide e, nel citato dialogo platonico, Pitodoro racconta ad Antifonte che i due "una volta vennero alle Grandi Panatenee" (*Parmenide*, 127 A-B) e che in tale occasione avrebbero conosciuto Socrate. Platone descrive la visita di Zenone e Parmenide ad Atene, in modo da salire alla data di nascita del primo: la visita avrebbe avuto luogo nel periodo in cui Parmenide ha "circa 65 anni", Zenone "quasi 40" e Socrate è "un uomo molto giovane"[4]; grazie a queste indicazioni, attribuendo a Socrate un'età di 20 anni e assumendo come data di nascita di quest'ultimo il 469 a.C., è possibile stimare la nascita di Zenone nel 490 a.C..

La notizia del viaggio non è però confermata da Diogene Laerzio che, al contrario, sostiene che egli non si sia mai recato ad Atene[6]; nelle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio[7] sono contenuti altri dettagli, forse meno affidabili: si riporta che Zenone era figlio di Teleutagora, ma figlio adottivo di Parmenide, e che inoltre era "abile a sostenere entrambi i lati di ogni discorso" e che venne arrestato e forse ucciso dal tiranno di Elea.

Secondo Plutarco, Zenone tentò di uccidere il tiranno Demilo e, avendo fallito, per non rivelare l'identità dei suoi complici, "con i suoi stessi denti si strappò la lingua e la sputò in faccia al tiranno"[8].

Pensiero

Zenone mise al servizio delle dottrine del maestro Parmenide la sua notevole abilità logica e dialettica, inventando una serie di argomenti volti a screditare i critici della Filosofia di Parmenide sull'Essere e i sostenitori del pluralismo ontologico e del divenire.

Ciò che si è conservato delle concezioni di Zenone è stato tramandato da Platone nel *Parmenide* e da Aristotele, che nel suo scritto *Fisica*[9] ne analizza il pensiero, definendo l'eleate "scopritore della dialettica". Diogene Laerzio, nel suo *Vite dei filosofi*[10], racconta della valenza politica di Zenone, il quale avrebbe ordito una congiura contro il tiranno della sua città natale (tale Nearco, o Diomedonte).

È conosciuto soprattutto per i suoi paradossi formulati in relazione alla tesi della impossibilità del moto. Oggi sono conosciuti con il nome di paradossi di Zenone. Tre di essi, in particolare, sono noti come "paradosso dello stadio", "paradosso di Achille e la tartaruga", "paradosso della freccia". In tutti il fine è quello di dimostrare che accettare la presenza del movimento nella realtà implica contraddizioni logiche ed è meglio quindi, da un punto di vista puramente razionale, rifiutare l'esperienza sensibile ed affermare che la realtà è immobile. Questi paradossi implicano anche il concetto di infinita divisibilità dello spazio ed è questa la ragione per cui hanno ricevuto una notevole attenzione da parte dei matematici. Infatti il filosofo sosteneva che per raggiungere un punto preciso, bisogna prima raggiungerne il punto medio. Per giungere ad esso si deve arrivare a sua volta al suo punto medio, e ancora al punto medio del punto medio ecc, fino a che non ci si ritrova nello stesso identico punto in cui siamo al momento della partenza, e quindi il movimento non esiste, ma è soltanto un concetto che noi percepiamo.

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Paradossi di Zenone****.*

A mettere in discussione le affermazioni di Zenone interviene Aristotele, dicendo che Zenone si sbagliava, poiché il movimento è un insieme di punti distinti soltanto in "potenza", e non in "atto". In atto il tempo e lo spazio sono un tutt'uno, di punti non distinti tra loro.

Sulle orme di Parmenide, Zenone tenta di affermare - attraverso la dialettica e la logica - le teorie di immutabilità dell'Essere, riducendo all'assurdo il suo contrario. Le tesi confutate da Zenone appartengono ai pitagorici, convinti della molteplicità dell'Essere in quanto numero, e ad Anassagora e Leucippo, suoi contemporanei, il primo esponente della teoria dei semi (*spermata* in greco) (chiamati da Aristotele "omeomerie") e il secondo dell'atomismo. Dante lo colloca nel castello degli "spiriti magni" pagani (Inf. IV. 138).

Opere

Sebbene molti autori antichi si riferiscano agli scritti di Zenone, nulla di essi è sopravvissuto intatto.

Platone afferma che gli scritti di Zenone siano stati "portati ad Atene per la prima volta in occasione della visita di Zenone e Parmenide"[4] e riporta inoltre che Zenone avrebbe detto che la sua opera "ha lo scopo di difendere gli argomenti di Parmenide"[4]; i suoi scritti furono composti nella gioventù del filosofo e vennero in seguito rubati e pubblicati senza il consenso dell'autore.

Secondo il *Commentario al Parmenide di Platone* di Proclo, Zenone produsse "non meno di quaranta argomenti mostrando le contraddizioni" (Libro I, 694, 23), ma solo nove sono oggi noti.

Note

1. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VIII 57, IX 25
2. ^ "In questo mondo capriccioso, nulla è più capriccioso della fama presso i posteri. Una delle più notevoli vittime della mancanza di senno nella posterità è Zenone di Elea. Malgrado che abbia inventato quattro argomentazioni tutte smisuratamente sottili e profonde, la stupidità dei filosofi venuti dopo di lui proclamò che Zenone era nient'altro che un ingegnoso giocoliere e le sue argomentazioni erano tutte sofismi. Dopo duemila anni di continua confutazione questi sofismi vennero nuovamente enunciati, e formarono la base della rinascita della matematica [...]" (Bertrand Russell, citato in Luigi Anzalone; Giuliano Minichiello, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli (http://books.google.it/books?id=zFv_5qFEkFwC&pg=PA211)*, 1984, Edizioni Dedalo)
3. ^ Platone, *Parmenide (http://classics.mit.edu/Plato/parmenides.html)*, trad. in inglese di Benjamin Jowett, Internet Classics Archive
4. Platone, *Parmenide*, 127 B-E
5. ^ Zenone di Elea (http://www.filosofico.net/zenone.html) su filosofico.net
6. ^ IX 28
7. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi (http://classicpersuasion.org/pw/diogenes/dlzeno-eleatic.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20101212095647/http://www.classicpersuasion.org/pw/diogenes/dlzeno-eleatic.htm) il 12 dicembre 2010 in Internet Archive.*, trad. in inglese C. D. Yonge, 1853, Londra, Henry G. Bohn
8. ^ Plutarco, *Contro Colote*
9. ^ VIII 8, 263 a 5 sgg.
10. ^ IX 26

Bibliografia

Testi

- Giovanni Reale (a cura di), *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, Milano, Bompiani, 2006.
- Mario Untersteiner, Giovanni Reale (a cura di), *Eleati. Parmenide, Zenone, Melisso. Testimonianze e Frammenti* Testo greco a fronte, Milano, Bompiani, 2011.
- Carlos Steel, (ed.), *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, Tomus I libros I-III continens, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt C. Steel, C. Macé, P. d'Hoine (Oxford Classical Texts), Oxford: Clarendon, 2007.

Studi

- Giorgio Colli, *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*, Milano, Adelphi, 1998.
- Jonathan Barnes et al., *Zenone e l'infinito*, (Eleatica 2), a cura di Livio Rossetti e Massimo Pulpito, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2011.

Voci correlate

- Scuola Eleatica

- Essere (filosofia)
- Paradossi di Zenone
- Parmenide

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Zenone di Elea**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Zenone di Elea**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Zenone di Elea (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Zeno_of_Elea?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Zenóne di Elea*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *ZENONE di Elea*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Zenone di Elea*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Zenone di Elea*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- (EN) *Zeno of Elea*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Zenone di Elea*, su *The Encyclopedia of Science Fiction*.
- (EN) *Zenone di Elea*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (EN) *Opere di Zenone di Elea*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Zenone di Elea*, su *Goodreads*.
- (EN) *Zenone di Elea*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (EN) John Palmer, *Zeno of Elea*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 16003086 (https://viaf.org/viaf/16003086) · ISNI (EN) 0000 0001 0395 2451 (http://isni.org/isni/0000000103952451) · SBN UFIV148345 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/UFIV148345?core=autoriall) · BAV 495/58803 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_58803) · CERL cnp00399821 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00399821) · LCCN (EN) n50047929 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50047929) · GND (DE) 118772562 (https://d-nb.info/gnd/118772562) · BNE (ES) XX1044074 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1044074) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1044074) · BNF (FR) cb11941408s (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11941408s) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11941408s) · J9U (EN, HE) 987007296328305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007296328305171) · NDL (EN, JA) 00621686 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00621686)

Portale Biografie | **Portale Filosofia** | **Portale Magna Grecia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Zenone_di_Elea&oldid=137746922"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 08:31.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Paradossi di Zenone

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

I **paradossi di Zenone** sono paradossi proposti da Zenone di Elea, discepolo e amico di Parmenide, tesi a dimostrare, nonostante le apparenze della vita quotidiana, l'impossibilità della molteplicità e del moto, allo scopo di sostenere l'idea del maestro che la realtà è costituita da un *Essere unico* e *immutabile*. Ci sono stati tramandati attraverso la citazione che ne fa Aristotele nella sua *Fisica*.

Le argomentazioni di Zenone costituiscono forse i primi esempi del metodo di dimostrazione noto come *reductio ad absurdum* o *dimostrazione per assurdo*. Sono anche considerate un primo esempio del metodo dialettico, usato in seguito dai sofisti e da Socrate, e inoltre furono il primo strumento che mise in difficoltà l'ambizione dei pitagorici di ridurre tutta la realtà in numeri. Oggi non si attribuisce valore fisico alle argomentazioni di Zenone, ma la loro influenza è stata molto importante nella storia del pensiero matematico e filosofico. Sono giunti fino a noi due paradossi contro il pluralismo e quattro contro il movimento.

Indice

Paradossi contro il pluralismo (o la molteplicità)
- Primo paradosso
- Secondo paradosso

Paradossi contro il movimento
- Primo paradosso (lo stadio, o della dicotomia)
- Secondo paradosso (Achille e la tartaruga)
- Terzo paradosso (la freccia)
- Quarto paradosso (due masse nello stadio)
- Altri tre paradossi da Aristotele
  - Paradosso del luogo
  - Paradosso del chicco di miglio
  - Le file mobili (o stadio)
- Proposte di soluzioni ai paradossi del moto

Soluzioni proposte
- Diogene il Cinico
- Aristotele
- Archimede
- Tommaso d'Aquino
- Bertrand Russell
- Hermann Weyl
- Henri Bergson
- Peter Lynds

Nick Huggett

I paradossi nei tempi moderni

Effetto Zenone quantistico

Il paradosso di Achille e la tartaruga in letteratura

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Paradossi contro il pluralismo (o la molteplicità)

Primo paradosso

Il primo paradosso, contro la pluralità delle cose, sostiene che se le cose sono molte, esse sono allo stesso tempo un numero finito e un numero infinito: sono finite in quanto esse sono né più né meno di quante sono, e infinite poiché tra la prima e la seconda ce n'è una terza e così via.

Secondo paradosso

Il secondo paradosso invece sostiene che se queste unità non hanno grandezza, le cose da esse composte non avranno grandezza (una somma infinita di zeri è zero) mentre se le unità hanno una certa grandezza, essendo le cose composte da infinite unità maggiori di zero avranno una grandezza infinita. Questo paradosso trova una soluzione nella teoria degli insiemi di Cantor, come mostrato da Adolf Grünbaum, se si considera che un segmento è costituito da un insieme più che numerabile di punti.

Paradossi contro il movimento

I paradossi sul movimento sono essenzialmente tesi a dimostrare la sostanziale apparenza del moto e, implicitamente, il fatto che la realtà fisica sarebbe continua e non discontinua, difendendo le idee del suo maestro Parmenide.[1]

Primo paradosso (lo stadio, o della dicotomia)

Il primo argomento contro il movimento è quello sullo stadio.

Esso afferma che non si può giungere all'estremità di uno stadio senza prima aver raggiunto la metà di esso, ma prima di raggiungerla si dovrà raggiungere la metà della metà e così via senza quindi mai riuscire nemmeno a iniziare la corsa.

Secondo Giorgio Colli, sono due le versioni tramandate del paradosso (una è quella citata sopra), e andrebbe preferita la seguente espressione:

Non si può giungere all'estremità di uno stadio senza prima aver raggiunto la metà di esso, ma una volta raggiunta la metà si dovrà raggiungere la metà della metà rimanente e così via, senza quindi mai riuscire a raggiungere l'estremità dello stadio.

Il paradosso sarebbe dunque molto simile a quello di Achille e la tartaruga (che è una formulazione più suggestiva della dicotomia all'infinito) e meno simile a quello della freccia (nel quale è dimostrata l'impossibilità dell'inizio del movimento).

Secondo paradosso (Achille e la tartaruga)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Paradosso di Achille e la tartaruga****.*

Il *Paradosso di Achille e la tartaruga* - uno dei paradossi di Zenone più famosi - afferma che se Achille (detto "piè veloce") venisse sfidato da una tartaruga nella corsa e concedesse alla tartaruga un piede di vantaggio, egli non riuscirebbe mai a raggiungerla, dato che Achille dovrebbe prima raggiungere la posizione occupata precedentemente dalla tartaruga che, nel frattempo, sarà avanzata raggiungendo una nuova posizione che la farà essere ancora in vantaggio; quando poi Achille raggiungerà quella posizione nuovamente la tartaruga sarà avanzata precedendolo ancora. Questo stesso discorso si può ripetere per tutte le posizioni successivamente occupate dalla tartaruga e così la distanza tra Achille e la lenta tartaruga pur riducendosi verso l'infinitamente piccolo non arriverà mai a essere pari a zero.

In pratica, posto che la velocità di Achille (V_a) sia N volte quella della tartaruga (V_t) le cose avvengono così:

- dopo un certo tempo t_1 Achille arriva dove era la tartaruga alla partenza (L_1).
- nel frattempo la tartaruga ha compiuto un pezzo di strada e si trova nel punto L_2.
- occorre un ulteriore tempo t_2 per giungere in L_2.
- ma nel frattempo la tartaruga è giunta nel punto L_3 ... e così via.

Quindi per raggiungere la tartaruga Achille impiega un tempo

$$T = t_1 + t_2 + t_3 + \ldots + t_n + \ldots$$

e quindi non la raggiungerà mai, sebbene la distanza tra T (Tartaruga) e A (Achille) si restringa sempre più.

Terzo paradosso (la freccia)

> «Il terzo argomento ora menzionato, è quello che sostiene che la freccia in movimento sta ferma. Questa tesi deriva dalla supposizione che il tempo sia costituito di istanti: se non si ammette questo, il ragionamento non regge. - Zenone commette un paralogismo; se, infatti - egli argomenta - ogni cosa o è in quiete o è in movimento, e nulla si muove quando sia in uno spazio uguale a sé, e poiché ciò che si muove occupa sempre in ogni istante uno spazio uguale a sé, allora la freccia che si muove è immobile..»
>
> (DK A27[2])

Il terzo argomento è quello della freccia, che appare in movimento ma, in realtà, è immobile. In ogni istante difatti essa occuperà solo uno spazio che è pari a quello della sua lunghezza; e poiché il tempo in cui la freccia si muove è fatto di singoli istanti, essa sarà immobile in ognuno di essi.

Il concetto di questo terzo paradosso è in fondo opposto a quello del secondo: l'esistenza di punti e istanti indivisibili. Ma anche in questo caso il movimento risulta impossibile, in quanto dalla somma di istanti immobili non può risultare un movimento.

La freccia in quiete e quella in movimento occupano lo stesso spazio e quindi appaiono indistinguibili fra loro e rispetto allo spazio attraversato. L'identità di tale stato di quiete e di moto si deriva anche da quello che più tardi sarebbe stato chiamato principio degli indiscernibili. L'argomento precorre il principio di relatività galileiana del moto secondo il quale un osservatore che si muove alla stessa velocità del corpo osservato non è in grado di discernere se sia in quiete o in movimento.

Il moto della freccia è infatti percepibile solo dagli occhi di un sistema di riferimento non solidale, che lo misura integralmente dal punto di partenza. L'argomento di Zenone invece valuta il moto della freccia istante per istante in relazione allo spazio percorso, come una sequenza di immagini catturate istante per istante. L'argomento dello stadio tenta di misurare la distanza percorsa con precisione matematica e allo scopo fissa l'origine della misura nel punto di inizio del moto. L'origine del sistema di riferimento può in generale essere fissata arbitrariamente, e, se fatta coincidere con uno dei due punti di arrivo, la distanza percorsa risulta doppia. Il paradosso è stato risolto secoli dopo col calcolo infinitesimale.

Quarto paradosso (due masse nello stadio)

Zenone afferma che se due masse in uno stadio si vengono incontro, risulterà l'assurdo logico che la metà del tempo equivale al doppio.

Consideriamo infatti tre segmenti (A, B, C) uguali e paralleli, che si trovino allineati. Supponiamo poi che il segmento in alto (A) si muova verso destra, rispetto a quello situato nel centro (B) che resta fermo, e che per ogni istante elementare avanzi di un intervallo (elementare). Il segmento in basso (C) faccia invece la stessa cosa verso sinistra. Dopo il primo istante vedremo che i punti iniziali di A e C si saranno allontanati di due intervalli. Ma ciò è assurdo perché allora il tempo che avrebbero impiegato per allontanarsi di un solo intervallo sarebbe di "mezzo istante", contraddicendo l'ipotesi che stiamo analizzando la situazione al primo istante (indivisibile).

Implicita in questa interpretazione ci sarebbe l'idea che un corpo non possa avere velocità diverse a seconda del sistema di riferimento.

Nell'immagine, i due corridori, A e B, corrono in senso opposto: A avrà, quindi, la sensazione di spostarsi molto più velocemente di come accade nella realtà, e cioè di una velocità pari alla sua sommata a quella del corridore B; lo stesso accade a B. L'osservatore C, invece, è fermo, e riesce a percepire la velocità reale dei due corridori.

Altri tre paradossi da Aristotele

Paradosso del luogo

Da Aristotele:

> Se tutto ciò che esiste ha un luogo, anche quel luogo avrà un luogo, e così via all'infinito.[3]

Paradosso del chicco di miglio

Secondo il *Routledge Dictionary of Philosophy*:

> L'argomento è che un solo chicco di miglio non emette alcun suono cadendo, ma mille chicchi emettono un suono. Quindi mille niente diventano qualcosa, una conclusione assurda.[4]

La confutazione di Aristotele:

> Zenone ha torto nel dire che non c'è parte del miglio che non faccia suono: perché non esiste ragione per la quale una tale parte non dovrebbe in nessun tempo mancare di muovere l'aria che tutto il moggio muove cadendo. Infatti non muove di per sé neppure una tale quantità d'aria come si muoverebbe se questa parte fosse da sola: poiché nessuna parte esiste se non potenzialmente.[5]

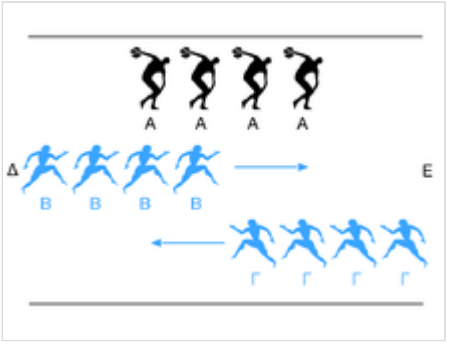
Descrizione data da Nick Huggett:

> Questo è un argomento parmenideo secondo cui non ci si può fidare del proprio senso dell'udito. La risposta di Aristotele sembra essere che anche i suoni impercettibili possono aggiungersi a un suono udibile.

Le file mobili (o stadio)

Da Aristotele:

> ...per quanto riguarda le due file di corpi, ciascuna fila essendo composta da un numero uguale di corpi di uguale dimensione, che si sorpassano l'un l'altro su un ippodromo mentre procedono con uguale velocità in direzioni opposte, l'una fila originariamente occupando lo spazio tra la porta e il punto medio del percorso, e l'altra quello tra il punto medio e il palo di partenza. Questo... comporta la conclusione che metà di un dato tempo è uguale al doppio di quel tempo.[6]



Le file mobili

Proposte di soluzioni ai paradossi del moto

Non è difficile immaginare che anche un greco, ignaro dei rudimenti del calcolo infinitesimale, "vedesse" altrettanto bene che ogni somma: un segmento + mezzo segmento + un quarto di segmento + ecc. rimane sempre all'interno del segmento doppio. Tale critica alle moderne "pseudoconfutazioni" è stata ampiamente sviluppata, su basi kantiane, dal matematico Umberto Bartocci, il quale invita invece a riflettere sulla circostanza che i paradossi di Zenone sul movimento vanno considerati sempre attuali e "non risolubili", in quanto puntano l'attenzione sulle dicotomie reale/pensato e spazio(continuo)/tempo(discreto)[7].

Un primo tentativo di confutazione dei paradossi di Zenone è infatti ascrivibile ad Aristotele, che notava come i paradossi si basassero sull'infinita divisibilità del tempo. Aristotele concludeva ipotizzando che il tempo invece non è mai infinitamente divisibile (istanti discreti). Da ciò derivava la logica conseguenza che istanti finiti permettessero di colmare spazi infinitamente discreti[8]. Le osservazioni di Aristotele, che

implicano una radicale differenza qualitativa tra tempo e spazio, verranno riprese da Bergson, che nei suoi studi sulla durata dimostra che i filosofi e gli scienziati, applicando divisioni numeriche, analizzano il tempo come fosse lo spazio.

Soluzioni proposte

Diogene il Cinico

Secondo Simplicio, Diogene il Cinico non disse nulla dopo aver ascoltato le argomentazioni di Zenone, ma si alzò e camminò, per dimostrare la falsità delle sue conclusioni (cfr. *solvitur ambulando*). Per risolvere completamente uno qualsiasi dei paradossi, tuttavia, è necessario mostrare cosa c'è di sbagliato nell'argomento, non solo l'erroneità delle conclusioni. Nel corso della storia sono state proposte diverse soluzioni, tra le prime citate quelle di Aristotele e Archimede.

Aristotele

Aristotele (384 a.C.-322 a.C.) osservò che al diminuire della distanza, diminuisce anche il tempo necessario per coprire quelle distanze, così che anche il tempo necessario diventa sempre più piccolo. Aristotele distingueva anche "le cose infinite rispetto alla divisibilità" (come un'unità di spazio che può essere divisa mentalmente in unità sempre più piccole pur rimanendo spazialmente uguali) dalle cose (o distanze) che hanno estensione infinita ("rispetto alle loro estremità").[9] L'obiezione di Aristotele al paradosso della freccia era che "il tempo non è composto da ore indivisibili non più di quanto qualsiasi altra grandezza sia composta da indivisibili".[10]

Archimede

Prima del 212 a.C., Archimede aveva sviluppato un metodo per ricavare un risultato finito per la somma di infiniti termini che diventano progressivamente più piccoli (cfr. serie geometrica e il trattato *La Quadratura della Parabola*). La sua argomentazione applica il metodo di esaustione per dimostrare che la somma infinita in questione è uguale all'area di un particolare quadrato, metodo geometrico in gran parte rigoroso. L'analisi odierna ottiene lo stesso risultato con la matematica dei limiti (cfr. serie convergenti). Questi metodi consentono la costruzione di soluzioni sulla base delle condizioni stabilite da Zenone, in cui il tempo impiegato per ogni passaggio è geometricamente decrescente.[11][12]

Tommaso d'Aquino

Tommaso d'Aquino, commentando l'obiezione di Aristotele, scrisse: «Gli istanti non sono parti di tempo, perché il tempo non è fatto di istanti non più di quanto una grandezza sia fatta di punti, come abbiamo già dimostrato. Ne consegue che una cosa non è in moto in un dato tempo, per il fatto che sia in moto in ogni istante di quel tempo.[13]

Bertrand Russell

Bertrand Russell espose quella che è nota come "at-at theory motion". Concorda sul fatto che non può esserci movimento "durante" un istante senza durata e sostiene che tutto ciò che è richiesto per il movimento è che la freccia si trovi in un punto in un momento, in un altro punto in un altro momento e in punti

appropriati tra quei due punti per i tempi intermedi. In questa visione il movimento è solo un cambiamento di posizione nel tempo.[14][15]

Hermann Weyl

Un'altra soluzione proposta mette in discussione uno dei presupposti usati da Zenone nei suoi paradossi (in particolare la dicotomia), cioè che tra due punti qualsiasi dello spazio (o del tempo) esiste sempre un altro punto. Lasciando cadere questa ipotesi, esiste solo un numero finito di distanze tra due punti, quindi non c'è sequenza infinita di movimenti, e il paradosso è risolto. Secondo Hermann Weyl, l'assunto che lo spazio sia formato da unità finite e discrete è soggetto ad un ulteriore problema, noto come "problema della funzione distanza".[16][17] Secondo questo, la lunghezza dell'ipotenusa di un triangolo rettangolo nello spazio discretizzato è sempre uguale alla lunghezza di uno dei due lati, in contraddizione con la geometria (cfr. Teorema di Pitagora). Jean Paul Van Bendegem ha affermato che l'argomento può essere risolto e che la discretizzazione può quindi rimuovere il paradosso.[12][18]

Henri Bergson

Nel suo libro ‘’Matière et mémoire’’, Henri Bergson affermò che mentre il percorso è divisibile, il movimento non lo è. In questo argomento, gli istanti nel tempo e le grandezze istantanee non esistono fisicamente. Un oggetto in movimento relativo non può avere una posizione relativa istantanea o determinata, e quindi non può avere il suo movimento sezionato in modo frazionario.

Peter Lynds

Nel 2003 Peter Lynds ha avanzato un'argomentazione molto simile: tutti i paradossi del movimento di Zenone sono risolti dalla conclusione che gli istanti nel tempo e le grandezze istantanee non esistono fisicamente.[19][20][21][22] Lynds sostiene che un oggetto in movimento relativo non può avere una posizione relativa istantanea o determinata (perché se lo facesse, non potrebbe essere in movimento), e quindi non può avere il suo movimento sezionato in modo frazionario, come ipotizzano i paradossi. Per ulteriori informazioni sull'impossibilità di conoscere sia la velocità che la posizione, vedere il principio di indeterminazione di Heisenberg.

Nick Huggett

Nick Huggett sostiene che Zenone assuma la conclusione laddove dice che gli oggetti che occupano lo stesso spazio che occupano a riposo, debbano essere a riposo.[23]

I paradossi nei tempi moderni

I processi infiniti rimasero teoricamente problematici in matematica fino alla fine del XIX secolo. Con la definizione epsilon-delta di limite, Weierstrass e Cauchy svilupparono una formulazione rigorosa della logica e del calcolo coinvolti. Questi lavori risolsero il problema della matematica inerente processi infiniti.[24][25] Filosofi come Kevin Brown[26] e Francis Moorcroft[27] obbiettano che, mentre la matematica può calcolare dove e quando l'Achille in movimento supererà il paradosso della Tartaruga di Zenone, essa non risolve tutti i problemi sollevati dai paradossi.

La letteratura popolare spesso travisa gli argomenti di Zenone. Ad esempio, si dice spesso che Zenone abbia sostenuto che la somma di un numero infinito di termini deve essere essa stessa infinita, con il risultato che non solo il tempo, ma anche la distanza da percorrere, diventa infinita.[28] Tuttavia, nessuna delle fonti antiche originali attesta che Zenone abbia discusso la somma di qualsiasi serie infinita. Simplicio fa dire a Zenone "è impossibile attraversare un numero infinito di cose in un tempo finito". Il problema sarebbe non quello di trovare la somma, ma piuttosto di finire un compito con un numero infinito di passaggi: come mai si può andare da A a B, se si può identificare un numero infinito di eventi (non istantanei) che devono precedere l'arrivo in B, e non si può arrivare nemmeno all'inizio di un "ultimo evento"?[26][27][29][30]

Il dibattito sulla questione se i paradossi di Zenone siano stati risolti o meno è ancora in essere. In ‘’The History of Mathematics: An Introduction’’ (del 2010), Burton scrive: «sebbene l'argomento di Zenone confondesse i suoi contemporanei, una spiegazione soddisfacente incorpora un'idea ormai familiare, la nozione di 'serie infinita convergente’».[31]

Bertrand Russell ha offerto una "soluzione" ai paradossi basata sul lavoro di Georg Cantor[32], ma Brown conclude che «data la storia delle 'soluzioni ultime', da Aristotele in poi, è probabilmente avventato pensare che siamo arrivati alla fine. Può darsi che gli argomenti di Zenone sul movimento, per la loro semplicità e universalità, servano sempre come una sorta di "immagine di Rorschach" sulla quale le persone possono proiettare le loro preoccupazioni fenomenologiche più fondamentali (se ne hanno) ».[26]

Effetto Zenone quantistico

Come si può vedere, questi paradossi sono stati utili per sviluppare molti concetti alla base della matematica e della fisica moderne, e non si dovrebbe liquidarli banalmente. Persino nella meccanica quantistica riecheggia il nome di Zenone nel cosiddetto Quantum Zeno effect (effetto Zenone quantistico), che, riprendendo metaforicamente il paradosso della freccia, afferma che un sistema, che decadrebbe spontaneamente, è inibito o addirittura non decade affatto se sottoposto a una serie infinita di osservazioni (o misure).

Di recente vari esperimenti:

- l'esperimento di Itano et al. (1990), basatosi sull'idea di Cook (1988),
- quello di Kwiat et al. (1995) sulla polarizzazione dei fotoni,
- e quello di Fischer et al. (2001),

hanno dato verifica sperimentale di questo effetto. Simili argomentazioni sono contenute nel saggio di Jim Al-Khalili *La fisica del diavolo. Maxwell, Schroedinger, Einstein e i paradossi del mondo*, (2012).

Il paradosso di Achille e la tartaruga in letteratura

Il Paradosso di Achille e la tartaruga ha ispirato diversi scrittori.

- Lewis Carroll ha pensato a un immaginario dialogo tra Achille e la tartaruga, posto alla fine dell'interminabile corsa. I due discutono di geometria, ma la tartaruga rifiuta sempre di arrivare alla conclusione finale di Achille, semplicemente perché rifiuta la logica (in particolare il *modus ponens*).
- In *Gödel, Escher, Bach: un'eterna ghirlanda brillante* di Douglas Hofstadter i vari capitoli sono intervallati da dialoghi tra Achille e la tartaruga, ispirati all'opera di Carroll.
- Lo scrittore argentino Borges ha ripreso più volte i paradossi di Zenone, discutendo del loro rapporto con l'infinito. Borges li ha anche utilizzati come metafora per alcune situazioni

descritte da Kafka.

- Il poeta francese Paul Valéry cita Zenone d'Elea e fa riferimento ai paradossi di Achille e della freccia nel suo poema Il cimitero marino.[33]

Note

1. ^ AccademiaIISF, *Antonio Gargano - Parmenide (versione integrale)*, su *YouTube*.
2. ^ I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz, p. 523.
3. ^ Aristotele *Physics* IV:1, 209a25 (http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.4.iv.html)
4. ^ The Michael Proudfoot, A.R. Lace. Routledge Dictionary of Philosophy. Routledge 2009, p. 445
5. ^ Aristotele *Physics* VII:5, 250a20 (http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.7.vii.html)
6. ^ Aristotele *Physics* VI:9, 239b33 (http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.6.vi.html)
7. ^ Umberto Bartocci, *I paradossi di Zenone sul movimento e il dualismo spazio-tempo* (http://www.cartesio-episteme.net/ep8/ep8-zeno.htm), *Episteme, Physis e Sophia nel III millennio*, Perugia, N. 8, 2004, con *Appendice sulle definizioni matematiche di discreto e continuo* (http://www.cartesio-episteme.net/ep8/ep8-zeno-app.htm)
8. ^ Nicola Abbagnano, *Storia della Filosofia*, Novara, Istituto Geografico De Agostini, 2006.
9. ^ *Fisica* 6.9; 6.2, 233a21-31
10. ^ *Fisica*, vol VI, Parte 9, verso 239b5 (http://classics.mit.edu/Aristotle/physics.6.vi.html). ISBN 0-585-09205-2.
11. ^ George B. Thomas, *Calculus and Analytic Geometry*, Addison Wesley, 1951
12. Carl Boyer, *The History of the Calculus and Its Conceptual Development*, Dover Publications, 1959, p. 295, ISBN 978-0-486-60509-8.
    «If the paradoxes are thus stated in the precise mathematical terminology of continuous variables (...) the seeming contradictions resolve themselves.»
13. ^ Aquinas. Commentary on Aristotle's Physics, Book 6.861
14. ^ Nick Huggett, *Space From Zeno to Einstein*, 1999, ISBN 0-262-08271-3.
15. ^ Wesley C. Salmon, *Causality and Explanation*, 1998, p. 198, ISBN 978-0-19-510864-4.
16. ^ Jean Paul Van Bendegem, *Finitism in Geometry*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 17 marzo 2010.
17. ^ Marc Cohen, *ATOMISM*, in *History of Ancient Philosophy, University of Washington*. URL consultato il 12 maggio 2022 (archiviato dall'url originale il 12 luglio 2010).
18. ^ Jean Paul van Bendegem, *Discussion:Zeno's Paradoxes and the Tile Argument*, in *Philosophy of Science*, vol. 54, n. 2, Belgio, 1987, pp. 295–302, DOI:10.1086/289379, JSTOR 187807.
19. ^ *Zeno's Paradoxes: A Timely Solution*, su *philsci-archive.pitt.edu*, gennaio 2003.
20. ^ Lynds, Peter. Time and Classical and Quantum Mechanics: Indeterminacy vs. Discontinuity. Foundations of Physics Letter s (Vol. 16, n. 4, 2003). doi:10.1023/A:1025361725408
21. ^ Time's Up, Einstein (https://www.wired.com/wired/archive/13.06/physics.html), Josh McHugh, Wired Magazine, giugno 2005
22. ^ S E Robbins (2004) *On time, memory and dynamic form*. Consciousness and Cognition **13**(4), 762-788: "Lynds, his reviewers and consultants (e.g., J.J.C. Smart) are apparently unaware of his total precedence by Bergson"
23. ^ Nick Huggett, *Zeno's Paradoxes: 3.3 The Arrow*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010. URL consultato il 7 marzo 2011.

24. ^ Harold Lee, *Are Zeno's Paradoxes Based on a Mistake?*, in *Mind*, vol. 74, n. 296, Oxford University Press, 1965, pp. 563–570, DOI:10.1093/mind/LXXIV.296.563, JSTOR 2251675.
25. ^ B Russell (1956) *Mathematics and the metaphysicians* in "The World of Mathematics" (ed. J R Newman), pp 1576-1590.
26. Kevin Brown, *Zeno and the Paradox of Motion*, in *Reflections on Relativity*. URL consultato il 12 maggio 2022 (archiviato dall'url originale il 5 dicembre 2012).
27. Francis Moorcroft, *Zeno's Paradox*, su *philosophers.co.uk* (archiviato dall'url originale il 18 aprile 2010).
28. ^ Donald C. Benson, *The Moment of Proof : Mathematical Epiphanies*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 14, ISBN 978-0195117219.
29. ^ Alba Papa-Grimaldi, *Why Mathematical Solutions of Zeno's Paradoxes Miss the Point: Zeno's One and Many Relation and Parmenides' Prohibition* (**PDF**), in *The Review of Metaphysics*, vol. 50, 1996, pp. 299–314.
30. ^ Nick Huggett, *Zeno's Paradoxes: 5. Zeno's Influence on Philosophy*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010.
31. ^ Burton, David, *A History of Mathematics: An Introduction*, McGraw Hill, 2010, ISBN 978-0-07-338315-6
32. ^ Bertrand Russell, *Lecture 6. The Problem of Infinity Considered Historically*, in *Our Knowledge of the External World: As a Field for Scientific Method in Philosophy*, Routledge, 2002, p. 169, ISBN 0-415-09605-7.
33. ^ Zénon! Cruel Zénon! Zénon d'Êlée!
M'as-tu percé de cette flèche ailée
Qui vibre, vole, et qui ne vole pas!

Bibliografia

- *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2006
- Jonathan Barnes et al., *Zenone e l'infinito (Eleatica 2)*, a cura di Livio Rossetti e Massimo Pulpito, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2011. ISBN 978-3-89665-585-1
- Marco De Paoli, *I paradossi svelati. Zenone di Elea e la fondazione della scienza occidentale*, Cavallerleone, Scolastica, 1998. ISBN 88-87008-30-2
- Vincenzo Fano, *I paradossi di Zenone*, Roma, Carocci, 2012. ISBN 978-88-430-6267-6
- Giuseppe Panaccione, *Intorno ai paradossi di Zenone. Da Pitagora al XX secolo*, Carlentini, A. Parisi, 2004. ISBN 88-88602-23-2
- Silvia Clara Roero, *I paradossi di Zenone sul movimento*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1976. ISBN non esistente
- Imre Toth, *I paradossi di Zenone nel "Parmenide" di Platone*, Napoli, Bibliopolis, 2006. ISBN 978-88-7088-514-9

- Tullio Viola, *Paleopitagorismo, paradossi di Zenone sul movimento e critica aristotelica*, Napoli, 1980. ISBN non esistente

Voci correlate

- Zenone di Elea

Altri progetti

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sui **paradossi di Zenone (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Zeno%27s_paradoxes?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Zenone, paradossi di*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- (EN) *paradoxes of Zeno*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Paradossi di Zenone*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Paradossi di Zenone*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Eric W. Weisstein, *Paradossi di Zenone*, su *MathWorld*, Wolfram Research.
- *Zeno's Paradoxes*, su *iep.utm.edu*. URL consultato il 14 aprile 2017.

Controllo di autorità	BNF (FR) cb12135409n (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12135409n) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12135409n)

Portale Filosofia | **Portale Fisica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Paradossi_di_Zenone&oldid=137932902"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 18 feb 2024 alle 12:14.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Paradosso di Achille e la tartaruga

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Voce principale: ***Paradossi di Zenone***.

Il **paradosso di "Achille e la Tartaruga"** è il più famoso dei Paradossi di Zenone. Fu proposto nel V sec. a.C. da Zenone di Elea per sostenere la tesi del suo maestro Parmenide, secondo cui il movimento era un'illusione.

Indice

La corsa della tartaruga
- La descrizione di Aristotele
- La descrizione di Borges

Le soluzioni del paradosso
- Soluzione matematica[4]

Note

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

La corsa della tartaruga

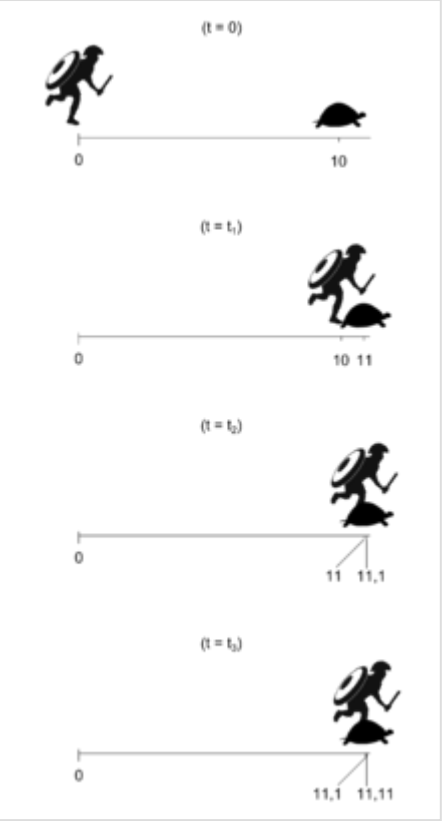
La descrizione di Aristotele

Aristotele espone il paradosso così (*Fisica*, Libro VI, capitolo 9, 239b 14-20) : «Il secondo argomento prende il nome "dell'Achille" e consiste in questo: nel momento in cui il concorrente più veloce parte dopo il concorrente più lento nella corsa, quest'ultimo non sarà mai raggiunto dal più veloce perché l'inseguitore prima sarebbe costretto a raggiungere il luogo da cui quello che fugge ha preso le mosse, e intanto, di necessità, il più lento sarà sempre un po' più avanti.».[1]

La descrizione di Borges

Una delle descrizioni più famose del paradosso è dello scrittore argentino Jorge Luis Borges[2]: «Achille, simbolo di rapidità, deve raggiungere la tartaruga, simbolo di lentezza. Achille corre dieci volte più svelto della tartaruga e le concede dieci metri di vantaggio. Achille corre quei dieci metri e la tartaruga percorre un metro; Achille percorre quel metro, la tartaruga percorre un decimetro; Achille percorre quel decimetro, la

tartaruga percorre un centimetro; Achille percorre quel centimetro, la tartaruga percorre un millimetro; Achille percorre quel millimetro, la tartaruga percorre un decimo di millimetro, e così via all'infinito; di modo che Achille può correre per sempre senza raggiungerla».



Rappresentazione del paradosso di Achille e la tartaruga secondo la descrizione di Borges. Sull'asse sono indicate le distanze (in metri) percorse da Achille e dalla tartaruga.

Le soluzioni del paradosso

La confutazione più immediata è del filosofo Diogene di Sinope, che non disse nulla sugli argomenti portati da Zenone, ma si alzò e camminò, allo scopo di dimostrare la falsità delle conclusioni di quest'ultimo.[3]

Secondo Aristotele, invece, il tempo e lo spazio sono divisibili all'infinito *in potenza*, ma non sono divisibili all'infinito *in atto*. Una distanza finita, che secondo Zenone non è percorribile perché divisibile in frazioni infinite, è infinita nella considerazione mentale, ma in concreto si compone di parti finite e può essere percorsa.

Soluzione matematica[4]

Zenone supponeva implicitamente che la somma infinita di tempi finiti, per quanto piccole, desse sempre un risultato infinito. Quest'ipotesi è palesemente errata sul piano pratico e verrà successivamente dimostrata errata in ambito matematico (vista l'esistenza di serie convergenti). Poiché gli avversari di Zenone e Parmenide non riuscirono a confutarla sul piano logico, furono costretti, contro la loro intuizione, ad accettare il punto di vista dei due filosofi di Elea.

Il paradosso è immediatamente confutabile sul piano pratico e su quello matematico riconducendolo allo studio di una serie geometrica, già utilizzata in casi particolari da Archimede ma formalizzata solo nel XIX secolo da Gauss.

Nello specifico, si va a studiare il problema ponendo T come il tempo impiegato da Achille per raggiungere la tartaruga. Si osserva che tale tempo è composto in realtà dalla somma dei tempi impiegati da Achille per percorrere le infinite distanze (sempre minori) che lo separano dai punti via via raggiunti dalla tartaruga mentre lui correva. In simboli:

$$T = t_0 + t_1 + t_2 + \dots$$

Si osserva infine che tale somma infinita è riconducibile a una serie geometrica di *ragione* strettamente compresa tra -1 e 1, e dunque convergente. Per questo T è un valore *finito* e il paradosso si può considerare risolto, dato che Achille impiegherà un tempo finito e non infinito per raggiungere la tartaruga.

Dimostrazione
Poniamo Achille e la tartaruga su una retta positivamente orientata: ▪ la **posizione iniziale di Achille** si trova nel punto 0;

- la **posizione iniziale della tartaruga** si trova nel punto $L_0 > 0$;
- le **distanze percorse dalla tartaruga** nei tempi $t_1, t_2, t_3, \ldots$ sono indicate con $L_1, L_2, L_3, \ldots$;
- la **velocità di Achille** sarà chiamata v_A;
- la **velocità della tartaruga** sarà chiamata v_T;

Consideriamo infine una costante $d = \frac{v_T}{v_A}$, che sarà la **ragione** della serie geometrica da studiare. Dato che ovviamente $v_A > v_T$, notiamo che $|d| < 1$.

Per la legge oraria del moto rettilineo uniforme, Achille impiega un tempo $t_0 = \frac{L_0}{v_A}$ per percorrere la distanza L_0.

In questo tempo, la tartaruga è avanzata di $L_1 = v_T t_0$.

A questo punto Achille percorrerà la distanza L_1 in $t_1 = \frac{L_1}{v_A}$, mentre la tartaruga percorrerà uno spazio ulteriore $L_2 = v_T t_1$. Quest'ultimo processo si ripete infinite volte, e perciò si ottiene che

$$t_n = \frac{L_n}{v_A} = \frac{v_T t_{n-1}}{v_A} = t_{n-1}\frac{v_T}{v_A} = t_{n-1} d.$$

Se vogliamo esprimere il tempo t_n in termini di t_0 dobbiamo dunque considerare che

$$t_{n-1} d = \frac{L_{n-1}}{v_A} d = \frac{v_T t_{n-2}}{v_A} d = t_{n-2} d^2.$$

Si può dimostrare per induzione a partire da questa equazione che

$$t_n = t_0 d^n.$$

Utilizziamo questa uguaglianza per riscrivere $T = t_0 + t_1 + t_2 + \ldots$ come

$$T = t_0 + t_0 d + t_0 d^2 + \ldots = t_0(1 + d + d^2 + \ldots).$$

La somma $1 + d + d^2 + \ldots$ è una *serie geometrica di ragione* $|d| < 1$, e il valore di questa somma è $\frac{1}{1-d}$.[5]

Per questo motivo, Achille raggiungerà la tartaruga in un tempo finito pari a

$$T = t_0(1 + d + d^2 + d^3 + \ldots) = \frac{L_0}{v_A}\frac{1}{1-d} = \frac{L_0}{v_A - d v_A} = \frac{L_0}{v_A - v_T}.$$

Note

1. ^ Autore, *Fisica*, Milano, Bompiani, 2011.
2. ^ Jorge Luis Sal Borges, *Altre inquisizioni*, Feltrinelli, 1973, *Metamorfosi della tartaruga*.
3. ^ Zeno's Paradoxes (https://skeptoid.com/episodes/4267)
4. ^ Marson, Baiti, Ancona, Rubino, *Analisi Matematica 1 - Teoria e applicazioni*, Roma, Carocci, 2010, pp. 244-245, ISBN 978-88-430-5289-9.

5. ^ In termini matematicamente più rigorosi: la serie *converge a* $\frac{1}{1-d}$. Per approfondimenti consultare la sezione dedicata.

Voci correlate

- Zenone di Elea
- 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + ⋯
- Serie geometrica

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sul **paradosso di Achille e la tartaruga**

Collegamenti esterni

-
- *Achille, paradòsso d'-*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Achilles paradox*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.

Portale Filosofia	**Portale Matematica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Paradosso_di_Achille_e_la_tartaruga&oldid=136095674"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 22 ott 2023 alle 11:23.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Empedocle

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Empedocle (disambigua)**.*

Empedocle

Empedocle (in greco antico: Ἐμπεδοκλῆς[?], *Empedoklês*; in latino *Empedŏcles*; Akragas, ... – ...; fl. V secolo a.C.) è stato un filosofo e politico siceliota, vissuto nel V secolo a.C. ad Akragas (oggi Agrigento)[1].

Appartenente all'età presocratica, la filosofia di Empedocle è conosciuta per la teoria cosmogonica dei quattro elementi, da lui chiamati "radici" (ριζώματα, *rizòmata*), accanto ai quali egli pose due ulteriori principi: Amore (Φιλότης), in grado di mescolarli, e Odio (Νεῖκος), responsabile della loro separazione. Influenzato dai pitagorici, Empedocle si oppose alla pratica del sacrificio di animali e alla loro uccisione a scopo nutritivo; sviluppò anche una dottrina distintiva della reincarnazione. Aristotele lo indica come padre della retorica. È generalmente considerato l'ultimo filosofo greco ad aver messo per iscritto in versi le sue idee; tra i presocratici, le sue opere sono quelle che più di ogni altro autore sono sopravvissute. La morte di Empedocle, avvenuta in circostanze misteriose, forse per essersi gettato volontariamente nell'Etna,[2] è stata mitizzata dagli antichi scrittori ed oggetto di numerose opere letterarie.

Indice

Biografia
- L'anno della nascita
- Vita politica e appartenenza filosofica
- Aneddoti e leggende

Pensiero e opere
- *Sulla natura*
- Le *Purificazioni*

Riconoscimenti

Note

Bibliografia
- Edizioni e traduzioni
- Studi

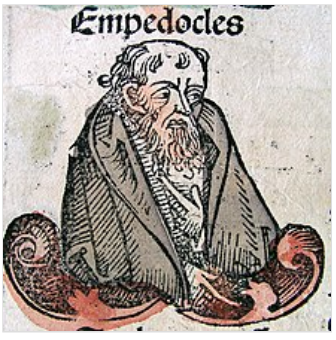
Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

L'anno della nascita



Empedocle raffigurato nelle medievali *Cronache di Norimberga*.

Stabilire con sufficiente precisione il periodo in cui è vissuto Empedocle è di importanza fondamentale per cogliere l'originalità di questo filosofo rispetto ai suoi predecessori, Parmenide e Anassagora.[3]

- Secondo Platone[4] Socrate da giovane incontrò Parmenide che aveva circa sessantacinque anni. Poiché Socrate morì all'età di settanta o più anni nel 399 a.C., l'incontro tra Socrate e Parmenide dovrebbe aver avuto luogo prima del 450 a.C., e, siccome secondo il testo di Platone «Socrate era molto giovane»[5], Denis O'Brien ritiene che questi non poteva aver superato i vent'anni: quindi Parmenide dovrebbe essere nato intorno al 515 a.C..
- Trasillo di Mende, l'astrologo vicino all'imperatore Tiberio, nonché editore degli scritti di Democrito, indica la nascita di quest'ultimo filosofo cinquant'anni dopo quella di Parmenide, quindi nel 470/469 a.C.; Diogene Laerzio sostiene che Democrito fosse «giovane ai tempi in cui Anassagora era vecchio»: se la differenza di età era intorno ai trent'anni si può verosimilmente ritenere che Anassagora nacque ai primi del secolo così come testimoniato dall'erudito Apollodoro di Atene (II secolo a.C.) mentre Simplicio / Teofrasto sostiene che Empedocle fosse nato «qualche tempo» dopo Anassagora.

- Aristotele sostiene che Anassagora fosse *hýsteros* (ὕστερος) rispetto a Empedocle, ma tale termine può significare sia "successivo" che "inferiore" quindi molti esegeti hanno letto come se Anassagora fosse "successivo" a Empedocle; tuttavia lo Stagirita attribuendo ad ambedue i filosofi la nozione di "forza motrice" sostiene che fu scoperta per primo da Anassagora. O'Brien conclude quindi che ὕστερος vada letto come "inferiore" e non come "posteriore", ovvero: Anassagora più vecchio di Empedocle, secondo Aristotele, gli fu "inferiore".

> «Approdiamo così a una cronologia i cui tratti essenziali sono ben attestati dai documenti antichi. Parmenide è di una quindicina di anni più anziano di Anassagora, nato tra il VI e il V secolo. Empedocle, di qualche anno soltanto più giovane di Anassagora, è dunque più vecchio di Democrito, nato una trentina di anni dopo Anassagora nel 470/469.»
>
> (Denis O'Brien, *Empedocle* in *Il sapere greco. Dizionario critico*, vol. 2 (a cura di Jacques Brunschwig e E.R. Lloyd). Torino, Einaudi, 2007, pp. 81-82)

Si sarebbero quindi succeduti, per anzianità di nascita: Parmenide, Anassagora, Empedocle e Democrito.

Vita politica e appartenenza filosofica

Secondo il racconto di Diogene Laerzio, Empedocle nacque da una famiglia antica, nobile e ricca di Agrigento[6]. Come suo padre Metone, che ebbe un ruolo importante nell'allontanamento del tiranno Trasideo da Agrigento nel 470, egli partecipò alla vita politica della città negli anni fra il 446 e il 444 a.C., schierandosi dalla parte dei democratici e contribuendo al rovesciamento dell'oligarchia formatasi all'indomani della fine della tirannide, un governo chiamato dei "Mille". La tradizione gli attribuisce uno spirito caritativo nei confronti dei poveri[7] e severo verso gli aristocratici[8]. Si dice anche che abbia rifiutato il governo della città che gli era stato offerto[9].

Il tempio di Hera ad Agrigento, costruito quando Empedocle era vivente.

Dai suoi nemici fu poi esiliato nel Peloponneso, dove forse conobbe Protagora ed Erodoto. Tra i suoi discepoli vi fu anche Gorgia.

> «Successivamente Empedocle abolì anche l'assemblea dei Mille, costituita per la durata di tre anni, sì che non solo appartenne ai ricchi, ma anche a quelli che avevano sentimenti democratici. Anche Timeo nell'undicesimo e nel dodicesimo libro - spesso infatti fa menzione di lui - dice che Empedocle sembra aver avuto pensieri contrari al suo atteggiamento politico. E cita quel luogo dove appare vanitoso ed egoista. Dice infatti: 'Salve: io tra di voi dio immortale, non più mortale mi aggiro'. Etc. Nel tempo in cui dimorava in Olimpia, era ritenuto degno di maggiore attenzione, sì che di nessun altro nelle conversazioni si faceva una menzione pari a quella di Empedocle. In un tempo posteriore, quando Agrigento era in balìa delle contese civili, si opposero al suo ritorno i discendenti dei suoi nemici; onde si rifugiò nel Peloponneso ed ivi morì[10].»

Sempre secondo il racconto di Diogene Laerzio, entrò nella scuola pitagorica divenendo allievo di Telauge, il figlio di Pitagora. Seguì la dieta vegetariana pitagorica e rifiutò i sacrifici cruenti: secondo la leggenda, dopo una vittoria olimpica alla corsa dei carri, per attenersi all'usanza secondo cui il vincitore doveva sacrificare un bue, ne fece fabbricare uno di mirra, incenso ed aromi, e lo distribuì secondo la tradizione[11].

Secondo altri, seguì gli insegnamenti di Brontino e di Epicarpo.

Aneddoti e leggende

Il vulcano Etna, dove Empedocle si sarebbe ucciso[12].

La sua oratoria brillante[13], la sua conoscenza approfondita della natura, e la reputazione dei suoi poteri meravigliosi, tra cui la guarigione delle malattie, e la capacità di scongiurare le epidemie, hanno prodotto molti miti e storie che circondano il suo nome:

Salvator Rosa, *La morte di Empedocle*, olio su tela (1665-70, collezione privata)

> «Scoppiata una pestilenza fra gli abitanti di Selinunte per il fetore derivante dal vicino fiume, sì che essi stessi perivano e le donne soffrivano nel partorire, Empedocle pensò allora di portare in quel luogo a proprie spese (le acque di) altri due fiumi di quelli vicini: con questa mistione le acque divennero dolci. Così cessò la pestilenza e mentre i Selinuntini banchettavano presso il fiume, apparve Empedocle; essi balzarono, gli si prostrarono e lo pregarono come un dio[14]. Volle poi confermare quest'opinione di sé e si lanciò nel fuoco[15][16].»

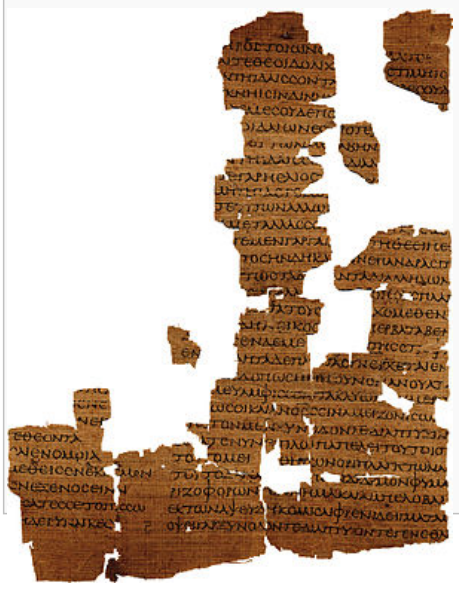
Si diceva che fosse un mago, capace di controllare le tempeste; e lui stesso, nel suo famoso poema *Le purificazioni*, sembra avesse affermato di avere miracolosi poteri, compreso quello della distruzione del male, della guarigione dalla vecchiaia e del controllo di vento e pioggia. I sicelioti lo veneravano come profeta e gli attribuivano numerosi miracoli.

Le numerose testimonianze che riguardano la sua biografia sono alquanto discordanti e non consentono di attribuire un'identità precisa alla sua figura. A conferma di ciò sono le numerose leggende sul suo conto. I suoi amici e discepoli raccontano ad esempio che alla morte, essendo amato dagli dèi, fu assunto in cielo; mentre Eraclide Pontico, Luciano di Samosata e Diogene Laerzio sostengono che si suicidò gettandosi nel cratere dell'Etna[17]. Il vulcano avrebbe eruttato, dopo qualche istante, uno dei suoi famosi sandali di bronzo[18][19]. In realtà non sappiamo neanche se sia morto in patria o forse nel Peloponneso[20].
Secondo Aristotele, Empedocle morì all'età di 60 anni (ca. 430 a.C.), mentre altri autori affermano che visse fino all'età di 109[21].

Nella *Suida* si trova questa descrizione del modo di vestire di Empedocle: «Una sorta di ornamento (sandali) che portava ai piedi, con una corona dorata sul capo, e bronzei calzari ai piedi e nastri delfici nelle mani. Così abbigliato andò di città in città desiderando di tenere salda la sua reputazione di apparire come un dio. Di notte lanciò se stesso dentro i crateri della fiammeggiante Etna, ma un suo sandalo fu ributtato fuori. Egli venne appellato col nome di *Kolusamenas* (trattenitore di venti) risparmiando la città di Akragas dalle forti raffiche a lei contrarie, innalzando intorno alla città pelli di asino»[22].
Una biografia di Empedocle scritta da Xanto di Lidia, suo contemporaneo, è andata perduta[23].

Pensiero e opere

Frammento del I secolo d.C., del poema *Περί Φύσεως* (*Sulla natura* o *Sulle origini*)



L'edizione fondamentale dell'opera di Empedocle si deve al filologo francese Jean Bollack che nel 1969 tradusse plausibilmente il titolo come *Les Origines*. Dei circa duemila versi che componevano l'opera ne conservavamo, fino a qualche decennio fa, solo 350. Nel 1990 il filologo belga Alain Martin avviò lo studio di un papiro conservato presso la Biblioteca Nazionale e Universitaria di Strasburgo proveniente dall'antica città egiziana di Panopoli (oggi Achmim) databile intorno al I secolo d.C. Questo papiro, parte di un insieme più ampio di 52 pezzi[27], che conteneva forse l'unica testimonianza diretta dell'opera di Empedocle[28], tradotto dallo stesso Martin insieme al filologo tedesco Oliver Primavesi, ci ha consegnato complessivi settantaquattro esametri dei quali venticinque coincidono con quelli già posseduti.

(GRC)	(IT)
«ἀλλ' ὅ γε πάντοθεν ἶσος 〈 ἐοῖ 〉 καὶ πάμπαν ἀπείρων Σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίηι περιηγέι γαίων.»	«Ma da ogni parte è uguale a se stesso, e ovunque senza confini, lo sfero rotondo che gioisce di avvolgente solitudine.»

(Empedocle, D-K 31 B 28, traduzione di Ilaria Ramelli e Angelo Tonelli, in *I Presocratici* a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2006-2012, pp. 670-671)

A Empedocle la tradizione attribuisce numerose opere, fra cui anche alcuni trattati – sulla medicina, sulla politica e sulle guerre persiane – e tragedie. A noi sono giunti però solo frammenti dei due poemi: *Sulle Origini* o *Sulla natura* (Περὶ Φύσεως, *Perì phýseōs*, titolo per altro comune a molte opere filosofiche antiche)[29] e *Purificazioni* (Καθαρμοί, *Katharmoí*). Della prima, di carattere cosmologico e naturalistico, sono rimasti circa 400 frammenti di diseguale ampiezza sugli originali 2000 versi, mentre della seconda, di carattere teologico e mistico, abbiamo poco meno di un centinaio rispetto agli originali 3000. La lingua da lui usata è il dialetto ionico.

È stata anche sollevata l'ipotesi[30]. priva di sufficiente fondamento, che questi due titoli si riferiscano a una singola opera[31].

Sulla natura

Il timore religioso[32] del filosofo di Agrigento appare fin dalle prime righe del Περί Φύσεως (Perí Physeos):

> «o dèi, stornate dalla mia lingua follia di argomenti,
> e da sante labbra fate sgorgare una limpida sorgente.
> E a te, musa agognata, o vergine dalle candide braccia,
> io mi rivolgo: ciò che spetta agli effimeri ascoltare,
> tu porta, guidando avanti il carro ben governato dell'amore devoto.
> Ma non ti turbi il cogliere fiori di nobile gloria
> fra i mortali con un discorso, ricolmo di santità,
> che sia ardimentoso; e allora tu giunga leggera alla vetta della saggezza»

(Empedocle *Poema fisico* (Περί Φύσεως) Libro I *Proemio* (D-K 31 B 3), traduzione di Carlo Gallavotti. Milano, Mondadori/Fondazione Lorenzo Valla, 2013, p.9)

La filosofia di Empedocle si presenta come un tentativo di combinazione sintetica delle precedenti dottrine ioniche, pitagoriche, eraclitee e parmenidee. Da quest'ultime accoglie la tesi dell'immutabilità e dell'eternità dell'Essere[33], ovvero che nulla nasce e nulla muore. Dalle altre accetta l'idea del divenire, del continuo e incessante mutamento delle cose. Empedocle – e come lui anche gli altri fisici pluralisti – cerca di risolvere questa contraddizione distinguendo la realtà che ci circonda, mutevole, dagli elementi primi, immutabili, che la compongono[34].

I quattro elementi.

Empedocle chiama tali elementi *"radici"* (ριζώματα, *rizòmata*), non nate (ἀγένητα, agheneta)[35] ed eternamente uguali (ἡνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα, enekes aien omoia)[36], e afferma che sono in tutto quattro, associando ognuno di essi a un particolare dio della mitologia greca, sulla base di concezioni orfiche e misteriche proprie dei riti iniziatici il cui luogo d'origine era la Sicilia orientale[37], non lontano dall'area (la Sicilia centro-meridionale) in cui fu attivo Empedocle. I quattro elementi (e i rispettivi dèi associati)[38][39] dunque sono:

1. fuoco (πῦρ, Zeus);
2. aria (αἰθήρ, Era);
3. terra (γαῖα, Edoneo)[40];
4. acqua (ὕδωρ, Nesti).[41]

L'unione di tali radici determina la nascita delle cose e la loro separazione, la morte. Si tratta perciò di apparenti nascite e apparenti morti, dal momento che l'Essere (le radici) non si crea e non si distrugge, ma è soltanto in continua trasformazione.

(GRC)	(IT)
«ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἁπάντων θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.»	«Ma un'altra cosa ti dirò: non vi è nascita di nessuna delle cose mortali, né fine alcuna di morte funesta, ma solo c'è mescolanza e separazione di cose mescolate, ma il nome di nascita, per queste cose, è usato dagli uomini.»

(Empedocle, D-K 31 B 8, traduzione di Gabriele Giannantoni in *Presocratici* vol.I, Milano, Laterza, 2009)

In questo modo «I primi principi si empiono così dell'essenza e del soffio vitale di poteri divini.»[42].

> «Empedocle occupa un posto a parte nella storia della filosofia presocratica. Se si prescinde da quella figura poco conosciuta e per qualche verso mitica che è Pitagora, egli appare in effetti il primo autore dell'Antichità a voler riunire contemporaneamente in un solo e medesimo sistema concezioni filosofiche e credenze religiose. […] nessun pensatore prima di lui aveva inserito all'interno di un quadro filosofico questa corrente di idee mistiche delle quali si troverà più tardi l'eco nelle iscrizioni funerarie dell'Italia meridionale e nei dialoghi di Platone: per Empedocle, infatti, come per gli anonimi autori delle iscrizioni funerarie, l'uomo, essendo di origine divina, non raggiungerà la vera felicità che dopo la morte, quando si riunirà alla compagnia degli dèi.»

(Denis O' Brien, *Empedocle* in *Il sapere greco. Dizionario critico*, vol. 2. Torino, Einaudi, 2007, p. 80)

Accanto alle quattro "radici", e motore del loro divenire nei molteplici oggetti della realtà, si pongono due ulteriori principi: Φιλότης (Amore) e Νεῖκος (Odio, anche Discordia o Contesa); avente il primo la caratteristica di "legare", "congiungere", "avvincere" (σχεδύνην δὲ Φιλότητα «Amore che avvince»[43]), mentre il secondo possiede la qualità di "separare", "dividere" mediante la "contesa".

Così Amore nel suo stato di completezza è lo Sfero (Σφαῖρος), immobile (μονίη) uguale a se stesso e infinito (ἀλλ' ὅ γε πάντοθεν ἶσος 〈ἑοῖ〉 καὶ πάμπαν ἀπείρων[44]). Egli è Dio e le quattro "radici" le sue "membra", e quando Odio distrugge lo Sfero:

(GRC)	(IT)
«πάντα γὰρ ἐξείης πελεμίζετο γυῖα θεοῖο.»	«Tutte, l'una dopo l'altra, fremevano le membra del dio»

(Empedocle, D-K 31 B 31)

Infatti sotto l'azione dell'Odio (Νεῖκος), presente alla periferia dello Sfero, le quattro "radici" si separano dallo Sfero perfetto e beante, dando origine al cosmo e alle sue creature viventi: prima bisessuate e poi sotto l'azione determinante di Odio, si differenziano ulteriormente in maschi e femmine, e ancora in esseri mostruosi e infine in membra isolate; alla fine di questo ciclo, Amore (Φιλότης) riprende l'iniziativa e dalle membra isolate, nascono esseri mostruosi e a loro volta maschi e femmine, poi esseri bisessuati che finiscono per riunirsi, con le quattro "radici" che li compongono, nello Sfero[45][46].

Le *Purificazioni*

Nel secondo scritto a noi pervenuto, le *Purificazioni* (Καθαρμοι), Empedocle riprende la teoria orfica e pitagorica della metempsicosi, affermando l'esistenza di una legge di natura che fa scontare agli uomini le proprie colpe attraverso una serie continua di nascite e di morti, tramite cui l'anima, di origine divina, trasmigra da un essere vivente all'altro (animale o vegetale) per millenni.

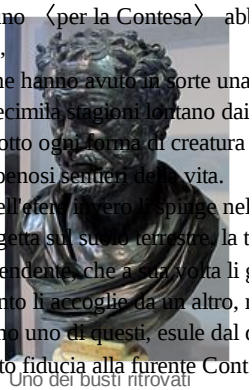
In questo poema gli esseri viventi, parti costitutive dello Sfero di Amore divengono dèmoni (δαίμων) errando nel cosmo.

(GRC)	(IT)
«ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν, ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις· εὔτέ τις ἁμπλακίησι φόνωι φίλα γυῖα μιήνηι,	«È vaticinio della Necessità, antico decreto degli dèi ed eterno, suggellato da vasti giuramenti: se qualcuno criminosamente contamina le sue mani con un delitto

Empedocle in un'incisione di Thomas Stanley, in *The History of Philosophy* (1655)

〈νείκεῖ θ'〉 ὅς κ(ε)ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἑπομόσσηι,
δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.
αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου φαέθοντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.
τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
νείκεϊ μαινομένωι πίσυνος.»

o se qualcuno 〈per la Contesa〉 ab
giuramento,
i demoni che hanno avuto in sorte una
tre volte diecimila stagioni lontano dai
nascendo sotto ogni forma di creatura
mutando i penosi sentieri della vita.
L'impeto dell'etere in vero li spinge nel
il mare li rigetta sul suolo terrestre, la t
del sole splendente, che a sua volta li g
ogni elemento li accoglie da un altro, n
Anch'io sono uno di questi, esule dal d
per aver dato fiducia alla furente Cont


Uno dei busti ritrovati nella Villa dei Papiri a Ercolano, identificato dapprima come Eraclito, solo più recentemente con Empedocle.[47]

(Empedocle, D-K 31 B 115, traduzione di Gabriele Giannantoni in *Presocratici* vol.1, Milano, Mondadori, 2009, pp.410-411)

«L'Amore non interviene nella storia delle peregrinazioni del "demone" decaduto? Con ogni probabilità, è l'Amore stesso che ci parla in questo frammento. L'"io" dei due ultimi versi è l'autore del poema. Ma è anche, se andiamo più a fondo, l'Amore. I "demoni" esiliati "lontano dagli dèi" saranno allora dei frammenti espulsi dalla massa centrale dell'Amore e condannati a errare tra i corpi cosmici sotto l'influenza separatrice del suo nemico, la Discordia.»

(Denis O' Brien, *Empedocle* in *La sapienza greca* ... p. 90)

«Quando le parti dell'Amore che sono i "demoni" si riuniscono nell'unità immobile della sfera, il mondo stesso diviene un essere vivente. Sotto l'influenza di Amore il mondo stesso si trasforma in dio»

(Denis O' Brien, *Empedocle* in *La sapienza greca* ... p. 90)

Questa concezione conduce al rifiuto assoluto dei sacrifici, poiché in ogni essere vivente vi è un'anima umana, che sta compiendo il suo ciclo di reincarnazione. Se nel corso di questo ciclo l'anima si è comportata secondo giustizia, al termine potrà tornare nella sua condizione divina. Dal che, come Pitagora, anche a Empedocle ripugnano i sacrifici animali e l'alimentazione carnea:

(**GRC**)
«διόπερ καὶ κτείνοντες αὐτὰ καὶ ταῖς σαρξὶν αὐτῶν τρεφόμενοi ἀδικήσομέν τε καὶ ἀσεβήσομεν ὡς συγγενεῖς ἀναιροῦντες. ἔνθεν καὶ παρήινουν οὗτοι οἱ φιλόσοφοι ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων καὶ ἀσεβεῖν ἔφασκον τοὺς ἀνθρώπους 'βωμὸν ἐρεύθοντας μακάρων θερμοῖσι φόνοισιν', καὶ Ἐ. πού φησιν 'οὐ … νόοιο'. οὐ παύσεσθε φόνοιο δυσηχέος; οὐκ ἐσορᾶτε ἀλλήλους δάπτοντες ἀκηδείηισι νόοιο»

(**IT**)
«Onde, uccidendoli e nutrendoci delle loro carni, commetteremo ingiustizia ed empietà, come se uccidessimo dei consanguinei; di qui la loro esortazione ad astenersi dagli esseri animali e la loro affermazione che commettono ingiustizia quegli uomini «che arrossano l'altare con il caldo sangue dei beati», ed Empedocle dice in qualche luogo: Non cesserete dall'uccisione che ha un'eco funesta? Non vedete che vi divorate reciprocamente per la cecità della mente?»

(D-K 31 B 136, traduzione di Gabriele Giannantoni in *Presocratici* vol.1, Milano, Mondadori, 2009)

(**GRC**)
«μορφὴν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας
σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος· οἱ δ' ἀπορεῦνται
λισσόμενον θύοντες· ὁ δ' αὖ νήκουστος ὁμοκλέων
σφάξας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα.
ὡς δ' αὖτως πατέρ' υἱὸς ἑλὼν καὶ μητέρα παῖδες
θυμὸν ἀπορραίσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν.»

(**IT**)
«Il padre sollevato l'amato figlio, che ha mutato aspetto,
lo immola pregando, grande stolto! e sono in imbarazzo
coloro che sacrificano l'implorante; ma quello sordo ai clamori
dopo averlo immolato prepara l'infausto banchetto nella casa.
E allo stesso modo il figlio prendendo il padre e i fanciulli la madre
dopo averne strappata la vita mangiano le loro carni.»

(Empedocle D-K 31 B 137, traduzione di Gabriele Giannantoni in *Presocratici* vol.1, Milano, Mondadori, 2009)

Rispetto alla sua precedente opera vi sono delle contraddizioni che è stato difficile per i suoi esegeti conciliare. Ad esempio, ad una visione naturalistica del poema *Sulla natura* si contrappone la teoria della reincarnazione delle *Purificazioni*: nel primo scritto l'anima è anche detta mortale, mentre è definita immortale nel secondo. C'è chi ha spiegato tali incongruenze con la versatilità di Empedocle, scienziato e profeta al tempo stesso, medico e taumaturgo. C'è invece chi ha ipotizzato una paternità diversa delle due opere.[48]

Riconoscimenti

Particolare dell'anfora del IV secolo a.C. (opera del cosiddetto "Pittore di Afrodite") conservata al Museo Archeologico Nazionale di Paestum

La figura rappresentata è Afrodite, dea della fertilità, e richiama il suo arrivo sull'isola di Cipro: al suo passaggio la vegetazione esplode rigogliosa. La dea è circondata da due eroti con ali di colomba.

In Empedocle, Amore (Φιλότης) è indicato anche con il nome di Afrodite (Ἀφροδίτη)[50], o con il suo appellativo di *Kýpris* (Κύπρις)[51], indicando qui la «natura divina che tutto unisce e genera la vita»[52]. Tale accostamento tra Amore e Afrodite ispirò al poeta romano Lucrezio l'inno a Venere, collocato nel proemio del *De rerum natura*. In questa opera Venere non è la dea dell'amplesso, quanto piuttosto «l'onnipotente forza creatrice che pervade la natura e vi anima tutto l'essere», venendo poi, come nel caso di Empedocle, opposta a Marte, dio del conflitto[53].

Cosiddetto "Empedocle", affresco di Luca Signorelli parte del ciclo delle *Storie degli ultimi giorni* che decorano la cappella di San Brizio nel Duomo di Orvieto (1499-1502).[49]

Lo stile di Empedocle fu lodato dagli antichi:

(LA)
«Dicantur ei quos physikoús Graeci nominant eidem poetae, quoniam Empedocles physicus egregium poema fecerit»

(IT)
«Siano pure detti poeti anche coloro che i greci chiamano fisici, dal momento che il fisico Empedocle scrisse un poema egregio»

(Cicerone, *De Oratore* 1, 217)

«padre della retorica»

(Aristotele fr. 1, 9, 65)

Lucrezio (*De rerum natura* 727 ss.) lo prese a modello. Ernest Renan lo definisce «uomo di multiforme ingegno, mezzo Newton e mezzo Cagliostro».[54]

Nel 1861 gli fu intitolato il Regio Liceo Classico di Agrigento, dove studiarono, fra gli altri, Luigi Pirandello e Andrea Camilleri. A Empedocle sono dedicate strade a: Palermo, Gela, Catania, Napoli, Milano.

A Empedocle è stato intitolato il vulcano sottomarino omonimo situato nel Canale di Sicilia, in riferimento alle circostanze presunte della sua morte.

Note

1. ^ Secondo le discordanti fonti sulla vita di Empedocle «… la cronologia di Empedocle andrebbe fissata tra il 484-1 e il 424-1» (Cfr. Gabriele Giannantoni, *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari 1986. Vol. I, pp.323-4). Secondo E. Bignone (in *Empedocle: studio critico, traduzione e commentario delle testimonianze e dei frammenti*, Torino 1916) Empedocle sarebbe vissuto tra il 492 a.C. e il 432 a.C. Anche L. Robin ritiene che «La sua vita… sembra sia scorsa tra il primo decennio del secolo V e il 430 circa» (in *Storia del pensiero greco*, Torino 1978, p. 131). In uno studio recente M. J. Schiefsky ritiene che Empedocle sia nato nel 490 a.C. e morto nel 430 a.C. (in *Hippocrates, On ancient Medicine*, Leida-Boston 2005, p. 63).
2. ^ Mattia Cavadini, *La morte di Empedocle*, su *rsi.ch*, RSI. URL consultato il 7 settembre 2021.
3. ^ Denis O'Brien, *Empedocle* in *Il sapere greco. Dizionario critico*, vol. 2, a cura di Jacques Brunschwig ed E.R. Lloyd, Torino, Einaudi, 2007, p. 82.
4. ^ Platone, *Parmenide*, 127 B.
5. ^ Platone, *Parmenide*, 127 C.
6. ^ Diogene Laerzio, VIII, 51.
7. ^ Diogene Laerzio, VIII. 73.
8. ^ Timeo, ap. Diogene Laerzio, VIII. 64, comp. 65, 66.
9. ^ Aristotele ap. Diogene Laerzio, VIII. 63; cfr. Timeo, ap. Diogene Laerzio, 66, 76.
10. ^ Diogene Laerzio, VIII, 66, 67.
11. ^ Erica Joy Mannucci, *La cena di Pitagora*, Carocci editore, 2008, p. 19.
12. ^ Così nella letteratura antica, come riferisce Bertrand Russel nella sua *Storia della filosofia occidentale*, citando un poeta anonimo: «Grande Empedocle che, l'anima ardente, saltò in Etna, ed è stato arrostito intero».
13. ^ Satiro, ap. Diogene Laerzio, VIII. 78; Timeo, ap. Diogene Laerzio, 67.
14. ^ Una poderosa rappresentazione pittorica di questo evento storico si trova sul telone del Teatro Selinus di Castelvetrano, dipinto nel 1906 dal pittore Gennaro Pardo; cfr. *Il sipario del Teatro Selinus dipinto da Gennaro Pardo*, su *sipario.it*. URL consultato il 7 settembre 2021.
15. ^ Diogene Laerzio, VIII. 60, 70, 69.
16. ^ Plutarco, de Curios. Princ., Adv. Colote, Plinio, HN XXXVI. 27, e altri.
17. ^ Diogene Laerzio, VIII. 67, 69, 70, 71; Orazio, ad Pison. 464, ecc.

18. ^

> «Ippoboto riferisce che egli, levatosi, si diresse all'Etna e, giunto ai crateri di fuoco, vi si lanciò e scomparve, volendo confermare la fama che correva intorno a lui, che era diventato dio. Successivamente fu riconosciuta la verità, poiché uno dei suoi calzari fu rilanciato in alto; infatti, egli era solito usare calzari di bronzo.»
>
> (Diogene Laerzio, *Vite dei Filosofi*, VIII, 68-69)

Cfr. anche Eraclide Pontico, fr. 83 Wehrli, citato in Luciano De Crescenzo, *Storia della filosofia greca. I Presocratici*, Mondadori.

19. ^

> «E questo tutto abbrustolito chi è? - Empedocle. - Si può sapere perché ti gettasti nel cratere dell'Etna? - Per un eccesso di malinconia. - No: per orgoglio, per sparire dal mondo e farti credere un dio. Ma il fuoco rigettò una scarpa e il trucco fu scoperto»
>
> (Luciano di Samosata, *I dialoghi*; BUR, Rizzoli, 1990)

20. ^ «Timeo ci attesta esser lui finito di morte naturale nel Peloponneso. Dicono alcuni che trovandosi egli in Messina a cagion di una festa sia ivi caduto da un carro, e rottasi la coscia, sia morto. Credono altri che in mare naufragasse: altri che si fosse strangolato da sé.» (In Domenico Scinà, *Memorie sulla vita e filosofia d'Empedocle gergentino*, ed. Lo Bianco, Palermo 1859, p. 55.
21. ^ Apollonio, ap. Diogene Laerzio, VIII. 52, comp. 74, 73.
22. ^ *Suda*, e 1004 (II, p. 259 Adler).
23. ^ Wolfgang Haase, 2, *Principat* ; 36, *Philosophie, Wissenschaften, Technik* 6, *Philosophie* (Doxographica [Forts.]), Volume 36, ed. Walter de Gruyter, 1992 p. 4207 nota 111.
24. ^ Alain Martin e Fernanda Decleva Caizzi, *Review: [Untitled] Reviewed Work: L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666) by Alain Martin, Olivier Primavesi*, in *Rivista di Storia della Filosofia (1984)*, vol. 55, n. 4, 2000, pp. 691-694, ISSN 0393-2516, JSTOR 44024580, OCLC 7788166308.
25. ^ Franco Volpi, *Empedocle: i suoi misteri rivelati in una biblioteca*, 13 novembre 1998. URL consultato il 7 settembre 2021.
26. ^ *Empedocle di Agrigento* (PDF), Università di Milano, p. 1.
27. ^ Il papiro era stato acquistato infatti nel 1905 insieme ad altri 52 pezzi di varie dimensioni[24], che sono i frammenti in cui il rotolo si frantumò prima di finire a Berlino ed essere assegnato alla Biblioteca di Strasburgo a seguito di un tiro a sorte[25]. Nel 1994, lo stesso Martin ne attribuì l'appartenenza ai primi due libri della *Physika*[26].
28. ^ *Filosofi: Empedocle, scoperto papiro a Strasburgo. Per gli studiosi è l'unica testimonianza diretta*, Strasburgo, Adnkronos, 28 gennaio 1999. URL consultato il 30 novembre 2020.
29. ^ Franco Volpi, *Dizionario delle opere filosofiche*, Bruno Mondadori 2000, p.327)
30. ^ A proporre tale ipotesi fu Catherine Osborne in *Empedocles Recycled*, *The Classical Quarterly* 37 (01):24-50 (1987).
31. ^ Alberto Jori, *Empedocle* in *Dizionario delle opere filosofiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, p. 327.
32. ^ Avverte infatti il Jaeger: «Dobbiamo guardarci dal prendere per pura metafora poetica l'espressione della religiosità che lo trattiene dal seguire sino in fondo i predecessori troppo sicuri di sé.» (Werner Jaeger, *La teologia...* p. 211).
33. ^ Aldo Cardin, *Empedocle*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 4, Milano, Bompiani, p. 3338.
34. ^ Giovanni Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 1, p. 213.
35. ^ D-K 31 B 7.
36. ^ D-K 31 B 17.
37. ^ Peter Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, Milano, Il Saggiatore, 2007, ISBN 978-88-428-1033-9.
38. ^ In corrispondenza con le quattro primarie antitesi del caldo, del freddo, dell'asciutto e dell'umido (cfr. Werner Jaeger, *La teologia...*, p. 214)
39. ^ Le quattro "radici" di Empedocle risultano essere poi i quattro "elementi" di Aristotele e Tolomeo.
40. ^ Edoneo o Aidoneo (Ἀϊδωνεύς) è un appellativo proprio del dio degli inferi Ade, cfr. in tal senso Esiodo *Teogonia*, 913; o anche inno omerico *A Demetra*.
41. ^ Forse si riferisce a Persefone; per una dotta riflessione su questo nome, certamente un teonimo poco conosciuto, si rimanda alla nota 55, p. 173 di Carlo Gallavotti in Empedocle, *Poema fisico e lustrale*, Milano, Mondadori/Lorenzo Valla, 2013.
42. ^ Werner Jaeger, *La teologia...*, p. 214.
43. ^ D-K 31 B 19
44. ^ D-K 31 B 28.
45. ^ Denis O'Brien, *Empedocle*, pp. 85-86.
46. ^ Secondo Empedocle (B 62; 63) i sessi furono determinati dalla separazione di creature "di natura integra", che si erano a loro volta evolute da forma di vita più primitive. Secondo la *Brhadāraṇyaka Upanishad* (1, 4, 1-3), l'universo iniziò come Io in forma umana. Questo Io era solo e annoiato:

> «Ora egli aveva la grandezza di un uomo e di una donna abbracciati strettamente. Egli divise questo Io in due parti, e da questo sorsero marito e moglie»
>
> (Martin Litchfield West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, pag. 307, Il Mulino, Bologna, 1993)

47. ^ «In tempi più recenti, è stata avanzata l'ipotesi che si tratti di Empedocle di Agrigento (492-432 a.C.). Tale proposta trova conforto sia nella notizia di Diogene Laerzio in merito alla folta chioma del personaggio sia alla specifica collocazione del bronzo all'interno della villa dove faceva *pendant* con il bronzo raffigurante Pitagora (inv. 5607), che fu suo maestro» (*Museo archeologico Nazionale di Napoli* (archiviato dall'url originale il 6 agosto 2016).).
48. ^ Un papiro di recente ritrovamento, contenente nuovi scritti di Empedocle, ha consentito tuttavia di integrare le due versioni, portando a ritenerle complementari. Le due opere, quindi, farebbero forse parte di uno stesso trattato, cfr. *Empedocle di Agrigento*, su *intermed.it*. URL consultato il 18 febbraio 2013 (archiviato il 5 agosto 2010).
49. ^ Il personaggio ritratto è stato tradizionalmente identificato con Empedocle che osserva meravigliato il giudizio universale.
50. ^ D-K 31 B 17, B 22, B 66, B 71
51. ^ D-K 31 B73, B 75, B 95, B 98.
52. ^ Werner Jaeger, *La teologia...* p. 215.
53. ^ Werner Jaeger, *La teologia...* p. 236.
54. ^ Ernest Renan, *Vingt jours en Sicilie. Mélanges d'histoire et de voyages*, p. 103, citato in Luciano De Crescenzo, op. cit.

Bibliografia

Edizioni e traduzioni

- Carlo Gallavotti, *Empedocle. Poema fisico e Lustrale*, Milano, Mondadori, 1975.
- *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. Gr. Inv. 1665-1666)*, Introduzione, edizione del testo e commento a cura di Alain Martin e Olivier Primavesi, Berlino: Walter de Gruyter, 1999.
- Angelo Tonelli (a cura di), *Empedocle di Agrigento. Frammenti e testimonianze. Origini, Purificazioni*, con i frammenti del papiro di Strasburgo, traduzione delle testimonianze di Angelo Tonelli e Ilaria Ramelli, Milano: Bompiani, 2002.
- *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Milano: Bompiani, 2006.
- Federica Montevecchi, *Empedocle d'Agrigento*, Napoli, Liguori, 2010 (il volume è corredato da una nuova traduzione con testo greco a fronte di tutti i frammenti, compresi quelli del papiro di Strasburgo), ISBN 978-88-207-5043-5.

Studi

- Ettore Bignone, *Empedocle. Studio critico, traduzione e commento delle Testimonianze e dei Frammenti*, ristampa, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1963 [Torino: Bocca, 1916].
- Giorgio Colli, *Empedocle*, Milano, Adelphi, a cura di Federica Montevecchi, 2019, ISBN 9788845934377.
- Antonio Traglia, *Studi sulla lingua di Empedocle*, Bari, Adriatica, 1952, ISBN non esistente.
- Emilio Bodrero, *Il principio fondamentale del sistema di Empedocle. Studio preceduto da un saggio bibliografico e dalla traduzione dei frammenti empedoclei*, Roma, G. Bretschneider, 1975, ISBN non esistente.
- Livio Rossetti e Carlo Santaniello, *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle*, Bari, Levante, 2004, ISBN 88-7949-355-8.
- Jacquemard Simonne, *Tre mistici greci. Orfeo, Pitagora, Empedocle*, traduzione di M. Marino, Isola del Liri (FR), Pisani editore, 2004, ISBN 88-87122-42-3.
- Peter Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, Milano, Il Saggiatore, 2007, ISBN 978-88-428-1033-9.
- Federica Montevecchi, *Empedocle d'Agrigento*, Napoli, Liguori, 2010 (il volume è corredato da una nuova traduzione con testo greco a fronte di tutti i frammenti, compresi quelli del papiro di Strasburgo), ISBN 978-88-207-5043-5.
- Federica Montevecchi, *Sull'Empedocle di Giorgio Colli*, Luca Sossella Editore, Milano, 2018 (ISBN 978-88-97356-69-1)
- Fernanda Decleva Caizzi, *Reviewed Work: L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666) by Alain Martin, Olivier Primavesi*, in *Rivista di Storia della Filosofia* (1984-), Vol. 55, No. 4 (2000), pp. 691-694, JSTOR 44024580, OCLC 7788166308.

Voci correlate

- Presocratici
- Religione dell'antica Grecia
- Quattro elementi

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Empedocle**
- Wikisource contiene una pagina in lingua greca dedicata a **Empedocle**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Empedocle**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Empedocle**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Empedocle (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Empedocles?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Empèdocle*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *EMPEDOCLE d'Agrigento*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *Empedocle*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Empèdocle*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Empedocles*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Empedocle*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Empedocle*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- (EN) *Empedocle*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- *Opere di Empedocle*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Empedocle*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Audiolibri di Empedocle*, su *LibriVox*.
- (EN) K. Scarlett Kingsley, Richard Parry, *Empedocles*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Gordon Campbell, *Empedocles (c. 492—432 B.C.E.)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (FR) Jean-Claude Picot, *Empedocles*, su *sites.google.com*. (con ampia bibliografia).
- *Empedocle*, su *liberliber.it*, Liber Liber. URL consultato il 7 settembre 2021.
- *Empèdocle*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana. URL consultato il 7 settembre 2021.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 297576907 (https://viaf.org/viaf/297576907) · ISNI (EN) 0000 0003 8281 6072 (http://isni.org/isni/0000000382816072) · SBN CFIV070337 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV070337?core=autoriall) · BAV 495/42018 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_42018) · CERL cnp00930916 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00930916) · Europeana agent/base/195 (https://data.europeana.eu/agent/base/195) · ULAN (EN) 500212584 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500212584) · LCCN (EN) n79134944 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79134944) · GND (DE) 118530224 (https://d-nb.info/gnd/118530224) · BNE (ES) XX1154313 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1154313) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1154313) · BNF (FR) cb11929776m (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11929776m) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11929776m) · J9U (EN, HE) 987007260864205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007260864205171) · NSK (HR) 000079904 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000079904) · NDL (EN, JA) 00620630 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00620630) · CONOR.SI (SL) 50996067 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/50996067)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**	**Portale Magna Grecia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Empedocle&oldid=138475750"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 24 mar 2024 alle 17:54.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Anassagora

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Anassagora (disambigua)**.*

Anassàgora (in greco antico: Ἀναξαγόρας[?], *Anaxagóras*; in latino *Anaxagŏras*; Clazomene, 496 a.C. – Lampsaco, 428 a.C. circa) è stato un filosofo greco antico. Anassagora è un filosofo presocratico, annoverato tra i fisici pluralisti insieme con Empedocle e Democrito. Fu il primo filosofo a "importare" la filosofia nella penisola greca, più precisamente ad Atene (prima di lui la filosofia era diffusa solamente nelle colonie greche dell'Anatolia e della Magna Grecia).

Anassagora, dettaglio da un affresco nel portico dell'Università Nazionale Capodistriana di Atene

Nel 462 a.C. si stabilì nella Atene governata da Pericle. Questa città era un importante centro culturale per l'epoca. Anassagora formulò nuove ipotesi, in cui giunse alla conclusione che esistono, sparse in tutto l'universo, sostanze semplici, in continuo movimento. Sono particelle piccolissime che si raggruppano e si separano dando origine alle cose e agli esseri. Il movimento continuo è impresso alle particelle da una sostanza leggera e sottile, diffusa in tutto l'universo. Anassagora formulò inoltre ipotesi anche sul moto dei corpi celesti. Per le sue affermazioni fu considerato empio e fu allontanato da Atene.

Indice

Biografia

Pensiero
- Meditazione sulla morte

Scientificità e gnoseologia

Note

Bibliografia
- Edizioni e traduzioni
- Studi

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Secondo Diogene Laerzio[1] Anassagora, nato nella 70ª Olimpiade (500-497 a.C.)[2], era figlio di un certo Egesibulo o Eubulo, nobile e ricco cittadino di Clazomene, fu così magnanimo e disinteressato da lasciare l'eredità paterna ai familiari. Il suo esclusivo interesse era infatti rivolto allo studio della natura, per il quale trascurò anche di partecipare agli affari politici, tanto da essere accusato di non avere a cuore i problemi della sua patria. Al che, egli avrebbe risposto, mostrando il cielo: «M'importa e molto della patria»[3].

Secondo il consolidato *tòpos* del filosofo tutto assorbito nei propri studi, altri aneddoti vengono riferiti da Diogene Laerzio[4] a sostegno del suo disinteresse per la ricchezza e dell'indifferenza verso una patria specifica che non sia il mondo: alla vista dell'imponente sepolcro di Mausolo avrebbe commentato che «un sepolcro sfarzoso è l'immagine della ricchezza pietrificata»[5], mentre a chi si lamentava di dover morire in terra straniera avrebbe risposto che «da qualsiasi luogo è uguale la discesa verso l'Ade».[5]

Di filosofia avrebbe cominciato a occuparsi intorno ai venti anni, trovandosi già ad Atene, al tempo dell'arcontato di Callide (480)[6] risiedendovi per trenta anni.

Louis Augustin Belle: *Pericle e Anassagora*

Ad Atene divenne amico e maestro di Pericle, impegnato nel rinnovamento politico e culturale della città. Intorno alla metà del V secolo gli avversari politici di Pericle, per meglio combattere lo statista ateniese, cercarono di fare il vuoto intorno a lui, eliminando i suoi collaboratori con accuse infamanti: così, Anassagora, per le sue opinioni riguardo al Sole e alla Luna, ritenuti rispettivamente una massa incandescente e un globo roccioso, anziché delle divinità, fu accusato di empietà (*asébeia*) da un certo Cleone, secondo quanto riferisce nella sua *Successione dei filosofi*[7] Sozione il Peripatetico, il quale sostiene che Anassagora, difeso da Pericle, sarebbe stato condannato al pagamento di una multa di cinque talenti e all'esilio.

Secondo Satiro di Callati[8] l'accusa di empietà e di medismo fu portata da Tucidide di Melesia, anch'egli avversario della politica di Pericle. Secondo questa versione, egli sarebbe stato condannato a morte in contumacia; invece Ermippo di Smirne[9] scrive che fu rinchiuso in prigione e condannato a morte. Allora Pericle, perorando la sua causa, ne avrebbe ottenuto la liberazione, ma Anassagora si sarebbe ucciso, non sopportando l'affronto subito. Un'altra tradizione, riportata da Ieronimo di Rodi[10] sostiene invece che i giudici, vedendolo sfinito dalla malattia, lo liberarono per compassione.

La tradizione più diffusa attesta comunque che Anassagora si ritirò nell'Ellesponto, a Lampsaco, dove sarebbe stato accolto con tutti gli onori dai governanti della città e dove morì, dopo aver ancora tenuto una scuola. Sulla sua tomba sarebbe stato posto l'epitaffio[11].

> «Qui giace Anassagora che moltissimo s'accostò
> al limite della verità intorno al mondo celeste»

Il suo pensiero è conservato in ventidue frammenti, appartenenti al primo libro di un suo scritto sulla natura, che riportano gli elementi generali della sua dottrina.

Pensiero

> «[Anassagora] sembrò il solo filosofo assennato, e, a suo paragone, i predecessori sembrarono gente che parla alla ventura.»
>
> (Aristotele, *Metafisica*, A 3, 984b 15, trad. di G. Reale, Bompiani, Milano 2010, p. 21)

Anassagora

Il pensiero di Anassagora presenta analogie con quello di Empedocle, secondo cui nulla nasce e nulla perisce, ma nascita e morte sono solo termini convenzionalmente utilizzati dagli esseri umani per identificare mescolanza e disgregazione delle parti dell'Essere.

A differenza di Empedocle, Anassagora chiama queste parti «semi originari» (*spermata*, in greco). I semi sono caratterizzati dall'essere di numero infinito, identici tra loro ed infinitamente divisibili; in seguito a questa definizione Aristotele li chiamerà anche *omeomerie*, cioè *parti simili* perché hanno gli stessi caratteri del tutto che entrano a costituire. L'oro, ad esempio, è costituito in prevalenza da semi d'oro, in esso però ci sono anche, in minor quantità, semi di tutte le altre sostanze. Perciò Anassagora dice "tutte le cose sono insieme" e "tutte le cose sono in ogni cosa". L'unione dei semi dà origine alla materia; essa si differenzia solo in base alla diversa qualità e quantità di semi presenti in essa.

Dai semi il filosofo distingue una forza che li fa muovere e li ordina, ed imprime loro l'energia necessaria alla trasformazione (o *Divenire Continuo*, simile al Ciclo Cosmico di Empedocle). Questa forza è un'intelligenza divina, il *Nous* (*Nus*), che governa i semi e non appartiene alla materia. Anassagora lo definisce *intelletto*. Esso è «la più sottile e la più pura di tutte le cose e possiede completa conoscenza di tutto e enorme potere illimitato, indipendente e non mescolato a cosa alcuna, ma sta da solo in se stesso», non partecipa alcun ente mentre «tutte le cose partecipano del tutto»[12] È un essere etereo, quasi immateriale, onnisciente e autocosciente, libero e signore degli enti liberi, uniformemente puro, identico e indifferenziato, consistente nell'unità primigenia di quelle qualità che sono percepibili come opposti. Il cosmo nasce dall'opera ordinatrice del Nous all'interno di una mescolanza di «semi di tutti gli elementi, aventi forme, colori e sapori di ogni tipo».[13][14]

La parola *Nous*, scritta con la lettera maiuscola come un nome proprio di persona sconosciuto al *pantheon* delle divinità greche, indica un Pensiero cosmico impersonale, privo di qualsiasi riferimento a una realtà corporea. La divinità incorporea di Anassagora viene anche chiamata *chrema* (χρῆμα, cioè «ammasso»),[15] al pari degli altri enti, sebbene esso sia definito come l'opposto della mescolanza. Il *Nous* è la causa efficiente del moto a vortice (*perichoresis*) che divide la mescolanza iniziale in due parti: un insieme che rimane una massa infinita quantitativamente e indefinita qualitativamente, ed un cosmo di forma sferoidale ordinato razionalmente dal *Nous*. Aristotele identificherà il *Nous* di Empedocle e di Anassagora con il motore immobile e con il Bene che riflette la bontà intrinseca al suo essere in quella degli enti del mondo, attraendoli a sé in modo non dissimile dalla forza di amicizia introdotta dalla filosofia di Empedocle.[16]

La lettura teleologica e provvidenziale data da Aristotele fu dibattuta dai pensatori successivi e talora considerata una deduzione arbitraria. La possibile trascendenza del *Nous* non è univocamente stabilita, poiché il *Nous* potrebbe appartenere a quella parte del miscuglio di omeomerie che rimane priva di differenze qualitative.

Il nous di Anassagora costituiva però un concetto molto più sofisticato dell'amore-odio di Empedocle; esso, difatti, non aveva più nulla di antropomorfico, come invece erano l'odio e l'amore del filosofo di Agrigento. Per averlo ammesso, egli fu lodato da Platone e da Aristotele. Essi riconobbero al filosofo di Clazomene il merito di aver introdotto nella spiegazione della natura un principio intelligente che risultava separato dalle cose, anche se gli rimproverarono il fatto di non aver tratto tutte le conseguenze derivanti da una tale ammissione. Anche in età moderna un grande filosofo come Hegel apprezzò il nous di Anassagora affermando che *con Anassagora si schiude un tutt'altro regno* poiché con lui *comincia ad apparire un raggio di luce, seppur fioco*.

Circa la misteriosa natura di questa Mente divina sono state prospettate almeno due interpretazioni: una naturalistica e una spiritualistica. Secondo la prima ipotesi il *nous*, pur non coincidendo con i semi, costituiva comunque una sorta di essenza materiale, anche se si trattava di una materia pura, semplice ed incorruttibile, di una specie di livello profondo e nascosto della materia, quindi in qualche modo diverso dalla materia degli enti naturali.

La seconda ipotesi attribuisce invece al nous di Anassagora una natura immateriale.

Il filosofo di Clazomene avrebbe cioè già intuito il concetto di essenza o forma ideale, che sarà elaborato da Platone e Aristotele.[17]

Fu posto da Dante (che lo menziona anche nel Convivio, II. XIV. 6), per il suo valore, nel castello degli "spiriti magni" pagani (Inf. IV. 137).

Meditazione sulla morte

Ad Anassagora viene fatto risalire anche il principio morale della *meléte thanàtou* (μελέτη θανάτου), ossia della "meditazione sulla morte", cosa di cui sembra che il filosofo fosse solito discutere insieme a Pericle. Il concetto del "prendersi cura della morte" avrà poi largo seguito nel pensiero filosofico[18]. Alla figura di Anassagora, sotto questo profilo, si ispireranno gli Stoici, che ammirarono l'imperturbabilità di cui dette prova alla notizia della morte del figlio, allorché rispose lapidariamente: "Sapevo di averlo generato mortale". In epoca latina, sarà Cicerone a servirsi del principio della *meléte thanàtou* nelle *Tuscolanae disputationes*, riconducendolo però a Socrate: «Infatti la vita del filosofo, sempre secondo il medesimo [Socrate] è tutta una preparazione alla morte»[19].

Scientificità e gnoseologia

Gli interessi scientifici di Anassagora furono indiscutibili, tanto da meritargli l'appellativo di «fisicissimo», ad indicare la sua grande predisposizione verso lo studio della natura.

Da più parti è stata sottolineata la sua eccezionale attitudine all'osservazione dei fatti d'esperienza «ciò che più colpisce in Anassagora è il rigore del metodo scientifico che, basandosi sull'esperienza e sull'osservazione diretta, induce a ipotesi non fantastiche, ma verosimili, razionalmente valide, e che servono al proseguimento dell'indagine della natura, alla ricerca di tecniche con cui operare e costruire» (Francesco Adorno).

Varie furono le teorie che, attribuite ad Anassagora, ne testimoniarono l'attitudine scientifica: studi riguardanti la geometria e la caduta di massi, previsioni di scosse telluriche e analisi del meccanismo fisiologico della nutrizione. Diogene Laerzio riferisce come Anassagora ritenesse la Luna abitata; nella sua

cosmologia infatti, i semi, unendosi e separandosi, formavano sistemi planetari simili al nostro, quindi esistevano una pluralità di corpi celesti analoghi al Sole, alla Luna e alla Terra.

Tra l'altro sembra che appartenga a lui la tesi che individuava nel cervello (e non nel cuore) il centro coordinatore della sensibilità (oltre che del pensiero), teoria che un'ampia tradizione storiografica attribuisce invece al pitagorico Alcmeone (vedi pitagorici).

Anassagora approfondì anche il problema della conoscenza, sviluppando delle idee piuttosto originali. Schematicamente furono tre i concetti essenziali della sua teoria gnoseologica:

1. l'esperienza e le sensazioni;
2. la memoria;
3. la tecnica.

Il filosofo di Clazomene colse e sottolineò in particolare la centralità dell'esperienza, senza la quale nessuna conoscenza sarebbe stata possibile: l'esperienza, cioè il rapporto con il mondo, implicava naturalmente la sensibilità, ossia la capacità di subire modificazioni sotto l'influsso di oggetti esterni.

Il contenuto delle sensazioni si depositava poi nella mente sotto forma di memoria, cioè quella facoltà che rendeva possibile la conservazione delle esperienze e delle conoscenze acquisite. L'accumulazione e l'organizzazione di tali conoscenze nella memoria generava la sapienza (sophia), da cui nasceva la tecnica, cioè la capacità di utilizzare le conoscenze per costruire oggetti e modificare la natura.

La tecnica si basava soprattutto sulla manualità, tanto che Anassagora ritenne che fossero state proprio le mani gli organi che avevano dato all'uomo la superiorità sugli altri animali.

Il filosofo inoltre approfondì anche il meccanismo fisiologico della conoscenza, pervenendo ad una concezione opposta a quella di Empedocle: all'origine delle percezioni umane c'erano i contrasti tra elementi opposti (con il caldo si percepiva il freddo, con il dolce l'amaro eccetera), quindi si conosceva sulla base del dissimile, e non del simile.

Gli è stato dedicato un asteroide, 4180 Anaxagoras[20].

Note

1. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, 6-15.
2. ^ Secondo Apollodoro ateniese, *Fragmenta Graecorum Historicorum* (FGH) 244, frammento 31 II 1028.
3. ^ Diogene Laerzio, cit., II, 6, 7.
4. ^ cit., II, 10-11.
5. Diels-Kranz, fr. B1
6. ^ Demetrio Falereo, *Lista degli arconti*, in FGH 228, frammento 2 II 960.
7. ^ Citato da Diogene Laerzio, cit., II, 6, 12.
8. ^ *Vite*, FGH III, 163, frammento 14.
9. ^ *Vite*, FGH III, 43, frammento 31.
10. ^ Eduard Hiller, *Hieronymi Rhodii Peripatetici Fragmenta*, Berlino, 1879, frammento 9.
11. ^ Diogene Laerzio, cit., II, 6, 15.
12. ^ Diels-Kranz, fr. B12
13. ^ Diels-Kranz, fr. B4

14. ^ *i Frammenti*, citato da Franco Trabattoni e Antonello La Vergata, *La Grecia arcaica e i primi filosofi*, in *Filosofia, cultura, cittadinanza*, 1-La filosofia antica e medievale, 2ª ed., Milano, La Nuova Italia, 2017, pp. 64-65, ISBN 978-88-221-6765-1, OCLC 928889896.
15. ^ *Chrema*, su *grecoantico.com*.
16. ^ David Torrijos Castrillejo, *Anassagora e la sua ricezione in Aristotele* (**PDF**). URL consultato il 30 novembre 2020.
17. ^ Tuttavia risulta difficile, se non impossibile, stabilire quale di queste ipotesi sia quella più aderente al modo di pensare di Anassagora, in quanto egli non diede spiegazioni illuminanti su tale aspetto, che resta quindi irrisolto: comunque, interpretazioni a parte, sicuramente si può affermare che "in Anassagora il pensiero del divino (dell'arché) si affina, ma non riesce a sganciarsi dai presupposti naturalistici" (C. Carbonara). È stato osservato inoltre che la visione anassagorea della Mente divina che tutto muove ed indirizza verso il bello ed il buono abbia costituito una prima forma di "concezione ottimistica del mondo" (Aurelio Covotti). Molto importante in Anassagora è anche il discorso della percezione sensibile che avviene per contrasto. Un oggetto può contenere per esempio sia semi di caldo che di freddo. Dipende poi dalla nostra condizione momentanea quale dei due sentiamo. Se siamo per esempio accaldati sentiremo i semi di freddo, al contrario sentiremo quelli di caldo se siamo stati esposti al freddo. Anassagora inoltre riteneva che la neve fosse nera, in quanto la neve deriva dall'acqua, che è nera, cioè priva di colore.
18. ^ Ricordiamo la posizione di Socrate nel *Fedone* platonico, laddove afferma che prendersi cura della propria anima «coincide con il filosofare rettamente [*orthos philosophousa*] ed esercitarsi a morire con serenità [*tethnasai meletosa radios*]» (Platone, *Fedone*, 80e-81a).
19. ^ *Discussioni tuscolane*, in *Opere politiche e filosofiche*, vol. II, a cura di N. Marinone, Torino, Utet, 1955, p. 519.
20. ^ (**EN**) M.P.C. 22501 del 1º settembre 1993 (http://www.minorplanetcenter.net/iau/ECS/MPCArchive/1993/MPC_19930901.pdf)

Bibliografia

Edizioni e traduzioni

- Anassagora, *Testimonianze e frammenti* testo greco, introduzione, traduzione e commento a cura di Diego Lanza, Firenze: La Nuova Italia, 1966.
- Anassagora, *Frammenti e testimonianze: Sulla natura*, a cura di Giovanni Gilardoni e Giampiero Giugnoli, Milano: Bompiani, 2002.
- *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Milano: Bompiani, 2006.

Studi

- Diego Lanza, *Il pensiero di Anassagora*, Milano, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, 1965.
- Pietro Mazzeo, *Anassagora, il primo sinolo*, Editrice Tipografica, Bari, 2014
- Tzamalikos Panayiotis, *Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism. The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity*, Berlino, Walter de Gruyter, 2016.
- Francesco Romano, *Anassagora*, Padova, Cedam, 1974.
- Maria Luisa Silvestre, *Anassagora nella storiografia filosofica dal V sec. a.C. al VI sec. d.C.*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988.

- Gherardo Ugolini, *Appunti sullo stile di Anassagora*, Elenchos, n. 6, 1985, pp. 315–332.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Anassagora**
- Wikisource contiene una pagina in lingua greca dedicata a **Anassagora**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Anassagora**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **L'Intelligenza divina di Anassagora**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Anassagora (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Anaxagoras?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Anassàgora di Clazomene*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Aurelio Covotti, *ANASSAGORA*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1929.
- *Anassagora di Clazomene*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Anassàgora (filosofo)*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Anaxagoras*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Anassagora*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (ES) *Anassagora*, su *Philosophica*.
- (EN) *Anassagora*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- (EN) *Anassagora*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (EN) *Opere di Anassagora*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Audiolibri di Anassagora*, su *LibriVox*.
- (EN) Patricia Curd, *Anaxagoras*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Michael Patzia, *Anaxagoras*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, University of Tennessee at Martin.
- (ES) David Torrijos-Castrillejo, *Anassagora, il nous e la conoscenza*, in *Hypnos*, 2013.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 24645587 (https://viaf.org/viaf/24645587) · ISNI (EN) 0000 0000 8015 3963 (http://isni.org/isni/0000000080153963) · SBN MILV081098 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/MILV081098?core=autoriall) · BAV 495/43808 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_43808) · CERL cnp00986373 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00986373) · Europeana agent/base/181 (https://data.europeana.eu/agent/base/181) · LCCN (EN) n50051902 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50051902) · GND (DE) 118502727 (https://d-nb.info/gnd/118502727) · BNE (ES) XX1166401 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1166401) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1166401) · BNF (FR) cb12185392s (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12185392s) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12185392s) · J9U (EN, HE) 987007257734705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007257734705171) · NSK (HR) 000640617 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000640617) · CONOR.SI (SL) 212112227 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/212112227) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50051902 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50051902)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Anassagora&oldid=137746836"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 08:19.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

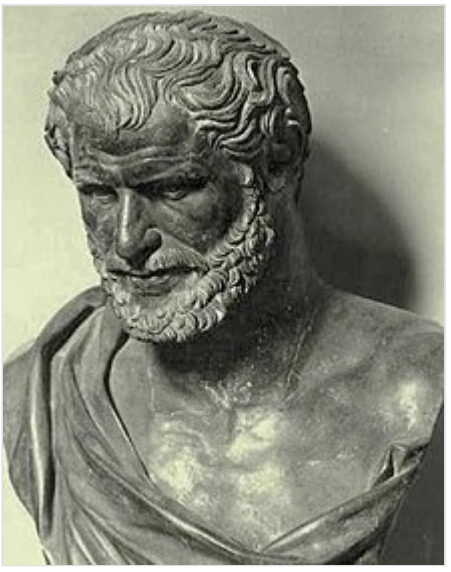
WIKIPEDIA

Democrito

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando il nome proprio di persona, vedi **Democrito (nome)**.*

Democrito (in greco antico: Δημόκριτος[?], *Dēmókritos*, "giudice del popolo"[1]; Abdera, tra il 470 e il 457 a.C. – tra il 360 e il 350 a.C.) è stato un filosofo greco antico. Allievo di Leucippo, fu tra i fondatori dell'atomismo. È praticamente impossibile distinguere le idee attribuibili a Democrito da quelle del suo maestro. Democrito fu il più prolifico scrittore tra i presocratici, considerato uno di loro anche se, effettivamente, nacque dopo Socrate, per morire, forse centenario[2], durante la vita di Platone e Aristotele. Tra gli allievi di Democrito vi fu Nausifane, maestro di Epicuro.



Busto di filosofo greco, ritrovato nella Villa dei papiri a Ercolano e identificato con Democrito (o talvolta con Eraclito)

Indice

Biografia

La filosofia

- La teoria degli atomi
- Il divino
- Conoscenza
- Etica
- Civiltà, linguaggio e religione
- Matematica

Avversari

Note

Bibliografia

- Edizioni dei testi
- Studi

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Vi sono poche notizie certe della sua vita, che si perde nell'aneddoto e talora nella leggenda. Sarebbe cresciuto tra agi e ricchezze, ma avrebbe rinunciato, in seguito, ad una parte dei suoi averi per dedicarsi esclusivamente agli studi, ai viaggi ed all'osservazione della natura. Pare invece certo avesse perso la vista, forse per il lungo studio, ma è falso che si sia accecato volontariamente[3] come Plutarco aveva capito[4].

Si crede inoltre che si sia spinto in Egitto, in Etiopia e in India ma è assai poco probabile. Egli stesso avrebbe però affermato: "Io sono, tra i miei contemporanei, quello che ha percorso la maggior parte della Terra, facendo ricerca delle cose più strane; e vidi cieli e terre numerosissime; e sentito la maggior parte degli uomini dotti". Altri aneddoti lo raffigurano talmente preso dalle sue speculazioni da dimenticare anche il cibo. Fu, ovviamente, anche ad Atene. Qui, sebbene non abbia trovato considerazione, ebbe modo di vivere a contatto con la cultura sofistico-socratica, che lasciò tracce visibili sul suo sistema di natura enciclopedica. Si sa che morì vecchissimo e a detta di alcuni più che centenario, depositario di un sapere senza precedenti, forse superiore addirittura a quello di Socrate, e forse per questo non gradito ai suoi discepoli. La morte del filosofo conferma ulteriormente la sua visione della natura. Vivendo con la sorella, deciderà, in punto di morte, di versare in una vasca miele caldo, per poi immergercisi. Fece ciò perché desiderava ardentemente vedere la sua fine: infatti Democrito, supponendo che il miele caldo avrebbe rallentato lo svanimento dell'anima, sarebbe stato in grado di osservare attentamente quando si fosse spento. La spiegazione è che essendo l'anima composta da atomi caldi, sarebbe stata ostacolata dal miele, anch'esso caldo, dando un po' di tempo al filosofo per analizzare la dipartita di un uomo.

Egli scrisse più di qualunque altro presocratico o fisico pluralista. Tra le sue opere troviamo "La piccola cosmologia", "Sulla natura", "Sulle forme degli atomi", "Sulle parole". Purtroppo tali opere non sono state conservate, e ne abbiamo soltanto frammenti. Grande fu l'opposizione di filosofi come Platone e Aristotele nel trattare i suoi testi e ragionamenti. Si dice che le sue opere dovevano essere carbonizzate per via del pensiero troppo anti-conformista del filosofo. A livello di contenuti Democrito comprende sia la sfera filosofica dei presocratici sia altri argomenti filosofici quali la natura, l'uomo, la vita e la giustizia. Il riferimento a questi contenuti socratici è quindi ulteriore conferma della sua posteriorità a Socrate. La teoria atomistica di Democrito (detto anche "filosofo del riso") fu alla base dell'epicureismo, come la teoria cosmologica di Eraclito (detto anche "filosofo del pianto" perché pessimista) fu all'origine della fisica stoica.

La filosofia

La teoria degli atomi

Democrito in un ritratto di Antoine Coypel (1692), Louvre

Il nome di Democrito è rimasto legato alla sua celebre teoria atomista considerata, anche a distanza di secoli, una delle visioni più "scientifiche" dell'antichità: l'atomismo democriteo infatti fu ripreso non solo da altri pensatori greci, come Epicuro, ma anche da filosofi e poeti romani (Lucrezio) nonché da filosofi del tardo medioevo, dell'età rinascimentale e del mondo moderno (come ad esempio Pierre Gassendi). Come è stato rilevato da Theodor Gomperz e da altri studiosi, Democrito può essere considerato il "padre della fisica", così come Empedocle lo era stato per la chimica. Ludovico Geymonat afferma che «l'atomismo di Democrito […] ebbe una funzione determinante, nel XVI e XVII secolo, per la formazione della scienza moderna».

Alla base dell'ontologia di Democrito c'erano i due concetti di atomo e di vuoto: infinito atomi in infinito vuoto. Laddove le filosofie precedenti cercavano nell'*archè* un principio unitario a fondamento del tutto, come notavano Platone e Aristotele, la sua filosofia culminava in due principi irriducibili tra loro. Democrito per certi aspetti sostituì l'opposizione

logica eleatica tra essere e non essere con l'opposizione fisica tra atomo e vuoto: l'atomo costituiva l'essere, il vuoto rimandava in un certo senso al non essere. Per Democrito un atomo costituiva l'elemento originario e fondamentale dell'universo, nonché il fondamento metafisico della realtà fisica; ciò significava che gli atomi non venivano percepiti a livello sensibile (realtà fisica) ma solo su un piano intelligibile, ossia attraverso un procedimento intellettuale che scomponeva e superava il mondo fisico-corporeo. C'è da precisare che l'atomo democriteo non costituiva in sé un'intelligibilità pura, come sarà l'idea di Platone, in quanto esso possedeva un'essenziale consistenza materiale: tuttavia era pur sempre una realtà intelligibile poiché sfuggiva ai sensi e si coglieva solo mediante l'intelletto. La realtà degli atomi costituiva per Democrito l'archè, quindi l'essere immutabile ed eterno. Gli atomi erano concepiti come particelle originarie indivisibili: essi cioè erano quantità o grandezze primitive e semplici (ovvero non composte), omogenee e compatte, la cui caratteristica principale è l'indivisibilità[5].

Democrito, quindi, contrappose alla divisibilità infinita dello spazio geometrico, sostenuta da Zenone di Elea con i suoi paradossi (celebre tra tutti quello della corsa tra Achille e la Tartaruga), l'indivisibilità dello spazio fisico, che trovava appunto nell'atomo un limite invalicabile. Gli atomi dunque, in quanto principio primo di ogni realtà, erano eterni ed immutabili: essi non erano stati generati né potevano essere distrutti, ma esistevano da sempre e sempre sarebbero esistiti. Gli atomi, però, in quanto particelle quantitative (quindi del tutto diversi dai semi qualitativi di Anassagora), costituivano il pieno, che rimandava necessariamente alla realtà di un vuoto in cui potersi collocare, in cui poter esistere. Il vuoto infinito costituiva quindi anch'esso una realtà originaria analoga a quella degli atomi, poiché rendeva possibile la loro esistenza: infatti gli atomi non sarebbero stati nemmeno pensabili senza uno spazio vuoto infinito entro cui potersi muovere incessantemente. In questo illimitato vuoto spaziale non esistevano più punti di riferimento, tanto è vero che il filosofo greco, quasi anticipando il moderno concetto di infinito fisico, così affermò: «non esiste basso né alto, né centro né ultimo, né estremo». Fin da Aristotele, atomi e vuoto sono stati variamente interpretati; infatti, lo stesso Aristotele così si espresse nella sua Metafisica: «Leucippo e il suo discepolo Democrito pongono come elementi il pieno e il vuoto, chiamando l'uno essere e l'altro non essere».

Di fronte alla realtà di qualcosa (l'atomo), Democrito avrebbe ammesso l'esistenza di un "non qualcosa", il vuoto appunto, il nulla inteso come spazio. Quindi il vuoto di Democrito non stava ad indicare l'esistenza del non essere ma più semplicemente la mancanza di materia, coincidente appunto con lo spazio. Pieno e vuoto costituivano pertanto i due principi originari a cui ricondurre l'esistenza di tutte le cose: l'uno rimandava all'altro, lo implicava necessariamente, poiché la realtà era il risultato della loro sintesi. Gli atomi possedevano il movimento come loro caratteristica intrinseca: essi infatti si muovevano eternamente e spontaneamente nel vuoto, incontrandosi e scontrandosi. Il divenire del cosmo e della natura e la molteplicità degli enti erano dovuti proprio a questo incessante movimento da cui tutto si formava per poi disgregarsi. Il movimento quindi costituiva una proprietà intrinseca e spontanea degli atomi e, come tale, non era generato da una causa esterna ad essi: spontaneamente, per loro natura, essi si muovevano[6].

In questo eterno e naturale movimento degli atomi di Democrito alcuni studiosi hanno visto una sorta di primitiva intuizione del principio di inerzia. È stato notato che «il principio di inerzia, fondamento della dinamica galileiana, dice pressappoco la stessa cosa: afferma infatti che il moto rettilineo uniforme non richiede la presenza di alcuna causa che lo provochi; solo dove si ha accelerazione deve esserci una causa che lo produce»[7] In Democrito, come osservò Aristotele, era assente il concetto di una causa del movimento; non era chiaro «il perché del movimento, né di quale specie esso sia né la causa per cui il movimento avviene in un modo o in un altro».[8]

Gli atomi democritei, essendo definiti come quantità infinitesime, erano del tutto privi di determinazioni qualitative: sono fatti tutti della medesima materia, ma differiscono per quanto riguarda gli aspetti quantitativi, vale a dire forma, ordine e posizione. Dal punto di vista della forma, ad esempio, l'atomo A era diverso dall'atomo B (la forma evidentemente includeva anche la grandezza). La posizione indicava il fatto che l'atomo A occupasse un posto diverso da quello di B; infine l'ordine (o contatto reciproco) indicava l'esistenza di una relazione AB che era diversa da BA. Utilizzando l'esempio di Aristotele, le differenze tra gli atomi possono essere spiegate al pari delle differenze che costituiscono le lettere dell'alfabeto: A differisce da N per la forma, AN da NA per l'ordine, mentre Z differisce da N per la posizione. Tutte queste differenze, come si vede, erano di natura geometrico-quantitativa e davano luogo ad una realtà caratterizzata esclusivamente da rapporti quantitativi, secondo quell'idea che era stata già intuita dalla scuola pitagorica.

Il divino

Così come per il resto della materia, anche l'anima (*psychè*) per Democrito era costituita da atomi, atomi più sottili e lisci, di natura ignea. Essi penetrano tutto il corpo e gli danno vita e vengono mantenuti in esso grazie alla respirazione, inoltre grazie a questa capacità di vivificare, di render pensante l'uomo, erano considerati divini. Infine, Democrito sostiene che gli dei sono fatti di atomi proprio come gli esseri umani, ma che non interagiscono affatto con noi: questo fatto lo fece considerare come un vero e proprio anticonformista e ateo, una vera rarità ai suoi tempi.

La scuola di Democrito in un dipinto di François-André Vincent

Tuttavia, stando al frammento Diels-Kranz B175, "gli dèi si interessano degli uomini dagli albori della storia a oggi donando loro ogni bene" ed evitando ogni male o possibile danno.[9]

Conoscenza

La conoscenza sensibile si basava sulla meccanica atomistica: ogni oggetto, anche se appariva immobile e statico, era costituito da atomi, intervallati dal vuoto, i quali si muovevano continuamente. In particolare la superficie dei corpi era formata da uno strato di atomi più leggeri che si staccavano dal corpo stesso, di cui conservavano però la configurazione esteriore, producendo delle "emissioni atomiche", ossia degli "idoli" (o simulacri) che, attraversando l'aria, colpivano gli organi sensoriali degli animali e degli uomini: l'urto tra gli idoli e gli organi di senso giungeva, attraverso il corpo, fino all'anima, generando la cosiddetta immagine sensibile, che veniva poi trasformata in un contenuto logico. La conoscenza sensibile tuttavia forniva informazioni piuttosto superficiali e spesso ingannevoli sulle qualità degli oggetti percepiti (tanto da far credere che colori sapori e odori fossero proprietà intrinseche delle cose ed invece non lo erano): essa non era in grado né di cogliere la struttura profonda degli enti, quindi la loro natura atomica, né i rapporti causali esistenti tra essi. Pertanto anche Democrito, come Parmenide, svalutò la sensibilità, anche se, diversamente dal filosofo di Elea, gli riconobbe un valore reale, mentre Parmenide la considerò solo un'illusione.

Sicuramente superiore ai sensi era la conoscenza logica e razionale, in quanto con il pensiero era possibile raggiungere la realtà metafisica degli atomi ed era possibile comprendere le leggi meccaniche e necessarie della natura.

Da questo punto di vista la gnoseologia democritea può essere senz'altro definita razionalistica, dove per razionalismo s'intende in questo caso che le verità fondamentali sul mondo, sia quelle che riguardavano la natura fisica sia quelle concernenti la metafisica, si potevano raggiungere soltanto tramite un procedimento intellettuale e razionale e non sulla base delle semplici percezioni sensibili: solo la ragione logica, il *logos*, consentiva di comprendere le leggi e i principi della realtà attraverso l'"empeiria". Strettamente collegata a questa teoria fu la distinzione tra "qualità soggettive" (o sensibili) e "qualità oggettive" (relative agli oggetti): distinzione fondamentale, che sarà poi ripresa da molti filosofi, anche in Epoca moderna. Democrito ritenne che alcune qualità fossero oggettive, ossia realmente presenti nelle cose, e altre invece fossero soltanto soggettive o sensibili, dovute cioè alla struttura e alla natura degli organi di senso umani.

Etica

Nella sua lunga esistenza Democrito scrisse anche opere di etica, in cui affermava che l'interesse maggiore dell'Uomo deve essere la felicità, che si ricerca attraverso una moderata cancellazione della paura: per questo egli divenne noto come il "filosofo del riso", a differenza del triste e pessimista Eraclito che venne definito il "filosofo del pianto".

Tuttavia, per Democrito la felicità non è da identificarsi nel possesso di beni materiali, nel prestigio o nel potere, ma nell'essere moderati e nel condurre una vita giusta. È necessario essere coraggiosi non in guerra, bensì contro i piaceri sensibili che rendono l'uomo schiavo dei sensi. Il razionalismo etico di Democrito assume come concetto guida il raggiungimento dell'eutimia (*euthymìa*), ossia della tranquillità, della serenità dell'animo. Vero saggio dunque è colui che impronta la sua vita a regole di moderazione, di accorta misura e di equilibrio, rifuggendo i turbamenti e le passioni. Il discorso morale di Democrito ha un carattere prevalentemente personale e privato, in quanto si rivolge al singolo e alla sua ricerca della felicità e del bene più che alla comunità sociale e politica. La tranquillità interiore d'altro canto non implica affatto la passività e l'ozio, anzi Democrito apprezza la vita attiva e produttiva, affermando tra l'altro che: *Le fatiche sono più piacevoli dell'inerzia*. Secondo l'autore l'anima e le idee possono essere ricondotte al materiale e ai sensi.[10]

Inoltre Democrito elegge la ragione a giudice e guida dell'esistenza e fa dell'equilibrio e della misura il supremo ideale di condotta. Questa morale mette a capo a un'etica del dovere fondata sul rispetto verso se stessi: non si deve aver rispetto per gli altri più che per sé.

Secondo Democrito, Atena, intesa come *saggezza*, è chiamata *tritogena*, perché dal ragionare con saggezza derivano tre facoltà: il retto volere, il retto parlare e il retto agire.[11]

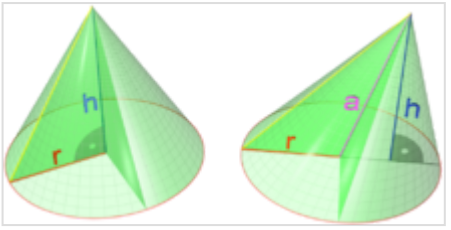
Civiltà, linguaggio e religione

La riflessione di Democrito sulla civiltà, sul linguaggio e sulla religione è molto probabilmente frutto del razionalismo della sua epoca.

- **Civiltà**: gli uomini, inizialmente, vivevano senza leggi e solitari, compresa l'utilità della vita sociale stabilirono delle regole di comune convivenza.
- **Linguaggio**: è una convenzione risalente all'epoca dell'organizzazione in società dei primi uomini.

- **Religione**: osservando i fenomeni naturali e non sapendosene dare una spiegazione gli Uomini pensarono che fossero opera di entità soprannaturali (gli dei)[12].

Matematica



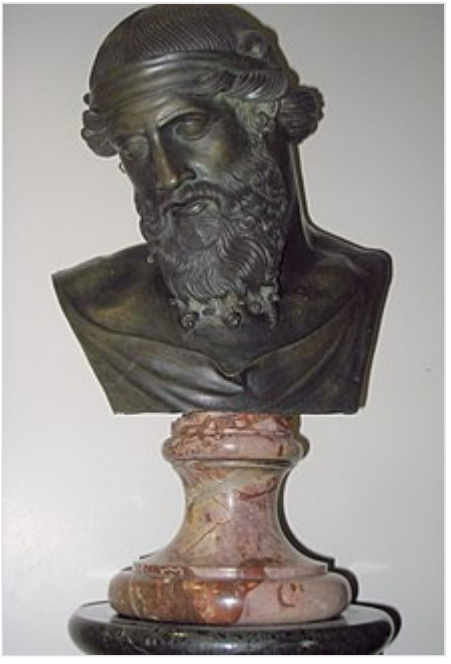
Coni circolare retto e circolare obliquo

Democrito fu anche un pioniere nei campi della matematica e della geometria. Scrisse molte opere di matematica e geometria, nessuna delle quali è giunta fino a noi; si conoscono solo i titoli di alcune delle sue opere (*Sui numeri*, *Sulla geometria*, *Sulle tangenti*, *Sulla mappatura* e *Sui numeri irrazionali*) citati in altre opere, dal momento che nessuna delle sue opere sopravvisse al Medioevo.

Secondo Archimede,[13] Democrito fu tra i primi a osservare che un cono o una piramide con le stesse area di base e altezza hanno un volume pari a un terzo del volume rispettivamente di un cilindro o di un prisma. Democrito non ne fornì una dimostrazione (la quale, come Archimede stesso afferma, fu fornita da Eudosso di Cnido) ma si limitò ad asserirne la veridicità.[14][15]

Inoltre in un noto passo, Plutarco (Plut. De Comm. 39) riporta che Democrito si sarebbe posto la seguente questione: la superficie data dall'intersezione di un cono con un piano parallelo alla sua base può essere uguale oppure diversa dalla superficie della base del cono. Se le due superfici sono uguali, il cono è in realtà un cilindro, mentre se sono diverse il cono è in realtà un cono circolare a gradini (più precisamente, uno "scaloide").[16] La questione posta da Democrito viene risolta sulla base di considerazioni di infinitesimi, e pertanto, sulla base di quanto riportato da Plutarco, è stato ipotizzato che Democrito fosse un precursore del concetto di infinitesimo e del calcolo integrale.[17][18]

Avversari


Busto di Aristotele

Democrito non godette di buona fama presso Platone e Aristotele. Platone lo giudicò molto severamente, rifiutando di citarlo all'interno delle sue opere, nonostante nel *Timeo* mostrasse di conoscerne le teorie. Secondo una leggenda diffusa nella sua Accademia era proibito anche solo pronunciare il nome di Democrito. Lo stesso Platone, secondo un vecchio racconto, ne avrebbe bruciato i libri (cfr. Aristosseno nelle sue *Memorie sparse*, DK 68 A 1). L'errore fondamentale di Democrito, secondo Platone, consisteva nel fatto che la teoria atomista era incapace di rendere ragione del modo in cui avvenivano i mutamenti della natura: Democrito cioè non sapeva spiegare perché essa tende a riproporre sempre le stesse forme, strutturandosi secondo criteri precostituiti, come fosse dotata di intelligenza. Platone in definitiva non condivideva che la materia potesse avere una spiegazione in se stessa, escludendo qualsiasi intervento soprannaturale o divino. Egli oltretutto era fortemente convinto dell'immortalità dell'anima, possibilità negata invece da Democrito.

Aristotele nella sua *Metafisica* dimostra di conoscere le teorie dell'atomismo, citando più volte Democrito. Egli paragonò gli atomi alle lettere dell'alfabeto: combinazioni di lettere che danno origine a infinite parole, così come combinazioni infinite di atomi danno origine all'universo. Anche Aristotele tuttavia non condivideva i principi dell'atomismo, poiché riteneva che gli organismi si evolvessero seguendo soltanto certe leggi proprie, mentre i meccanismi di causa-effetto che a volte potevano agire su di loro gli apparivano accidentali: per esempio, la trasformazione di un uovo in una gallina non poteva essere per lui il risultato di semplici combinazioni fortuite di atomi. Egli respinse quindi la concezione che tutta la realtà fosse da ricondurre al sensibile sulla base di spiegazioni materialistiche.

Il fatto che Democrito escludesse la presenza di princìpi primi in grado di guidare il perenne fluire dei fenomeni era inoltre, secondo Aristotele, di impedimento alla costruzione della scienza. Fu per tale motivo che a Democrito venne attribuita la fama di voler assegnare leggi casuali alla natura, nonostante il loro carattere rigorosamente determinista. Dante Alighieri nel Medioevo lo definì appunto come «Democrito, che 'l mondo a caso pone» (Inferno, Canto IV vv 136). Nonostante ciò, Dante, a differenza di Epicuro, posto nel girone degli eretici ed epicurei, posiziona Democrito nel limbo, accanto ai grandi non cristiani dell'antichità (tra i quali Socrate, Platone e Aristotele).

Note

1. ^ Da *δῆμος*, "popolo" e *κριτής*, "giudice".
2. ^ secondo Luciano di Samosata, morì a 109 anni (Luciano, *Macrobii (I longevi)*)
3. ^ Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, X, 17
4. ^ *De curiositate*, 12, 521 d.
5. ^ La parola atomo deriva dal greco ἄτομος (*á-tomos*): non divisibile.
6. ^ Epicuro, un filosofo atomista successivo, disse che gli atomi si muovevano a causa del loro peso.
7. ^ L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. I; Umberto Lorenzini, *Genesi, nascita e sviluppo del pensiero scientifico moderno* (http://www.ordineingegneri.pistoia.it/wp-content/uploads/3.-Lorenzini-Commissione-Cultura-Sez-2-Parte-I.pdf)
8. ^ *Aristotele, Metafisica*, su *socratics.daphnet.org*. URL consultato il 1º maggio 2016 (archiviato dall'url originale il 4 giugno 2016).
9. ^ Enrico Piergiacomi, *Una preghiera per l'avvenire. La divinazione in sonno di Democrito*, in *Lexicon Philosophicum*, n. 1, Università di Trento, 2013 (archiviato il 31 gennaio 2024). (sottoposto a revisione paritaria; v. indice della pubblicazione (https://iris.unitn.it/handle/11572/33669))
10. ^ Breve viaggio nella felicità, l'articolo di Gabriele Caramellino per i404. (https://i404.it/lifestyle/societa/essere-felici-viaggio-nella-felicita-oggi)
11. ^ Citato in S. Luria, *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario*, Bompiani Ed., 2007, ISBN 8845258041
12. ^ N. Abbagnano - G. Fornero, *Protagonisti e testi della filosofia*, Volume A, Tomo 1, Paravia Bruno Mondadori Editori, Torino, 1999, p. 92
13. ^ Method of Mechanical Theorems - Archimedes (https://www.wilbourhall.org/pdfs/archimedes/archimedesHeiberg.pdf), pag. 12
14. ^ The method of Archimedes recently discovered by Heiberg - Cambridge University Press - 1912 (https://www.wilbourhall.org/pdfs/archimedes/archimedesHeiberg.pdf), pag. 10

15. ^ Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus: A History of Greek Astronomy - T.L. Heath - Cambridge - 1913 (https://books.google.it/books?id=rZmHAAAAQBAJ&pg=PA121&lpg=PA121&dq=archimedes+democritus+coneand+cylinder&source=bl&ots=UCt46xRIAG&sig=ACfU3U0AGY2IRLydSxLviLDajQqMl5Warw&hl=it&sa=X&ved=2ahUKEwjC_obJmu7tAhUBuaQKHbvZC1c4ChDoATADegQIAhAC#v=onepage&q=archimedes%20democritus%20coneand%20cylinder&f=false), pag. 121
16. ^ Plutarco, De communibus notitiis adversus Stoico, section 39 (http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0393%3Asection%3D39)
17. ^ Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus: A History of Greek Astronomy - T.L. Heath - Cambridge - 1913 (https://books.google.it/books?id=rZmHAAAAQBAJ&pg=PA121&lpg=PA121&dq=archimedes+democritus+coneand+cylinder&source=bl&ots=UCt46xRIAG&sig=ACfU3U0AGY2IRLydSxLviLDajQqMl5Warw&hl=it&sa=X&ved=2ahUKEwjC_obJmu7tAhUBuaQKHbvZC1c4ChDoATADegQIAhAC#v=onepage&q=archimedes%20democritus%20coneand%20cylinder&f=false), pag.122
18. ^ https://amslaurea.unibo.it/5532/1/Dallagiacoma_Eleonora_tesi.pdf

Bibliografia

Edizioni dei testi

- Democrito, *Raccolta dei frammenti. Interpretazione e commentario di Salomon Luria*, introduzione di Giovanni Reale. bio-bibliografia di S. Luria di Svetlana Maltseva, Milano: Bompiani, 2007.
- Andolfo, Matteo. *Atomisti antichi: testimonianze e frammenti*, testo greco e traduzione italiana, Milano: Bompaini, 2001.
- Walter Leszl (a cura di), *I primi atomisti. Raccolta dei testi che riguardano Leucippo e Democrito*, Firenze: Olschki, 2009.
- Vittorio Enzo Alfieri, *Gli atomisti*, Bari: Laterza, 1936.
- *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Milano: Bompiani, 2006.
- C. C. W. Taylor, *The Atomists, Leucippus and Democritus. Fragments*, testo greco, traduzione inglese e commento, Toronto: University of Toronto Press, 1999.

Studi

- Federico Enriques e Manlio Mazziotti, *Le dottrine di Democrito d'Abdera*, Bologna: Zanichelli, 1948.
- Francesco Romano (a cura di), *Democrito e l'atomismo antico. Atti del convegno internazionale, Catania 18-21 aprile 1979*, Catania: Università di Catania. Facoltà di lettere e filosofia, 1980.
- Maria Luisa Silvestre, *Democrito e Epicuro : il senso di una polemica. Testi e commenti*, Napoli: Loffredo, 1985.
- Maria Luisa Silvestre, *Democritea : i documenti da Epicuro ad Aezio*, Roma: Cadmo, 1990.
- M. Laura Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, Berlino: Walter de Gruyter, 2007.

- Giuseppe Solaro, *Il mistero Democrito*, Roma: Aracne, 2012.

Voci correlate

- John Dalton (atomismo scientifico)
- Storia dell'ateismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Democrito**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Democrito**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Democrito (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Democritus?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Demòcrito di Abdera*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Adolfo Levi, *DEMOCRITO*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1931.
- *Democrito*, in *Dizionario delle scienze fisiche*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1996.
- *Democrito di Abdera*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- G. Sena Chiesa, *DEMOCRITO*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960.
- (EN) Brian Duignan, *Democritus*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Democrito*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Democrito*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Democrito*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- (EN) *Democrito*, su *Dictionary of Art Historians*, Lee Sorensen.
- (EN) *Democrito*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (EN) *Opere di Democrito*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Democrito*, su *Goodreads*.
- Giorgio Stabile, *Democrito*, in *Enciclopedia dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970.
- (EN) Sylvia Berriman, *Democritus*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Sylvia Berriman, *Ancient Atomism*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Democritus (460—370 B.C.E.)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL consultato il 23 ottobre 2017 (archiviato dall'url originale il 2 maggio 2012).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 49224361 (https://viaf.org/viaf/49224361) · ISNI (EN) 0000 0004 4457 8840 (http://isni.org/isni/0000000444578840) · SBN BVEV027826 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/BVEV027826?core=autoriall) · BAV 495/19020 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_19020) · CERL cnp00394562 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00394562) · Europeana agent/base/192 (https://data.europeana.eu/agent/base/192) · ULAN (EN) 500353802 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500353802) · LCCN (EN) n79041650 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79041650) · GND (DE) 11852464X (https://d-nb.info/gnd/11852464X) · BNE (ES) XX979607 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX979607) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX979607) · BNF (FR) cb11899529t (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb1189952

	9t) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11899529t) · J9U (EN, HE) 987007604765905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007604765905171) · NSK (HR) 000123711 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000123711) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79041650 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79041650)

Portale Antica Grecia **Portale Biografie** **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Democrito&oldid=138409151"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 19 mar 2024 alle 21:25.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

I sofisti

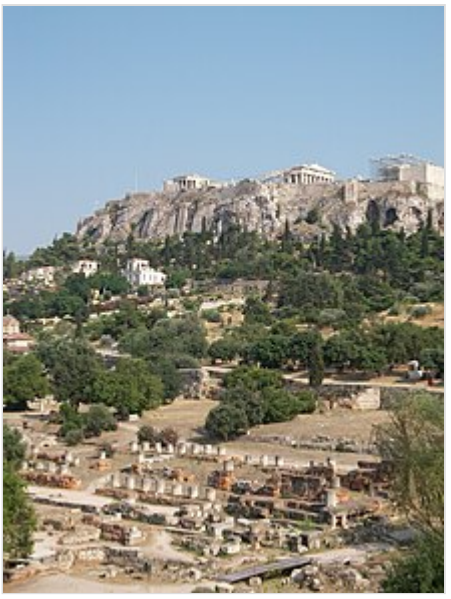
WIKIPEDIA

Sofistica

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Disambiguazione – "Illuminismo greco" rimanda qui. Se stai cercando il movimento culturale greco del XVIII secolo, vedi ***Nuovo illuminismo greco****.*

La **sofistica** (in greco antico: σοφιστική τέχνη?, *sofistikḗ téchnē*) è stata una corrente filosofica[1] sviluppatasi nell'antica Grecia, ad Atene in particolare, a partire dalla seconda metà del V secolo a.C., la quale, in polemica con la scuola eleatica e avvalendosi del metodo dialettico di Zenone di Elea,[2] pose al centro della propria riflessione l'uomo e le problematiche relative alla morale e alla vita sociale e politica. Non si trattò di una vera e propria scuola né di un movimento omogeneo, ma fu estremamente variegata al suo interno: i suoi esponenti (detti appunto **sofisti**), seppur accomunati dalla professione di «maestro di virtù», si interessarono di vari ambiti del sapere, giungendo ognuno a conclusioni differenti e a volte tra loro contrastanti.[3]



L'Acropoli e l'agorà di Atene: qui fiorì la sofistica

I sofisti rinunciarono alla vastità delle congetture cosmologiche dei filosofi naturalisti, concentrandosi sulla soggettività dell'uomo, sulla legittimità delle opinioni e il valore dei fenomeni. L'approccio dei sofisti era quindi orientato all'individualismo e al relativismo, alla critica dei valori tradizionali, al razionalismo. I contemporanei avvertirono in queste posizioni il rischio di derive ateistiche e di corruzione dei costumi. Certa storiografia moderna ha invece evocato l'idea di un **illuminismo greco**.[4]

Indice

Etimologia

Contesto storico-culturale

I sofisti

Caratteri generali della sofistica

L'insegnamento

La Seconda sofistica

Note

Bibliografia

- Edizioni dei frammenti
- Bibliografia secondaria

Voci correlate

Altri progetti
Collegamenti esterni

Etimologia

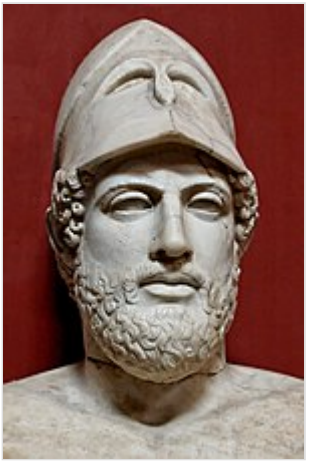
Anticamente il termine σοφιστής (*sophistés*, sapiente[5]) era sinonimo di σοφός (*sophòs*, saggio) e si riferiva ad un uomo esperto conoscitore di tecniche particolari e dotato di un'ampia cultura. A partire dal V secolo, invece, si chiamarono «sofisti» quegli intellettuali che facevano professione di sapienza e la insegnavano dietro compenso:[6] quest'ultimo fatto, che alla mentalità del tempo appariva scandaloso, portò a giudicare negativamente questa corrente. Nell'antichità, il termine era spesso posto in antitesi con la parola «filosofia», intesa come ricerca del sapere, che presuppone socraticamente il fatto di non possedere alcun sapere. I sofisti vennero ritenuti falsi sapienti, interessati al successo e ai soldi, più che alla verità.[7] Il termine mantiene anche nel linguaggio corrente un carattere negativo: con «sofismi» si intendono discorsi ingannevoli basati sulla semplice forza retorica delle argomentazioni. Solo a partire dal XIX secolo la sofistica è stata rivalutata, e oggi è riconosciuta come un momento fondamentale della filosofia antica.[8]

Contesto storico-culturale

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Pentecontaetia*** *e* ***Guerra del Peloponneso****.*

Veduta dell'Acropoli di Atene

Lo sviluppo della sofistica ad Atene è legato a un insieme di fattori culturali, economici e politico-sociali. Con la sconfitta dei Persiani a Salamina nel 480 a.C. le *poleis* greche affermarono la propria autonomia, e la loro potenza si ampliò progressivamente nel corso dei successivi cinquant'anni di pace (la cosiddetta Pentecontaetia). In particolare, a primeggiare su tutte furono le città rivali, ovvero Sparta e Atene: la prima espanse la propria influenza su quasi tutto il Peloponneso attraverso un'ampia rete di alleanze, mentre Atene, membro di primo piano della Lega delio-attica, con l'avvento di Pericle finì con l'assumerne il comando. Con il potere politico ed economico crebbe però anche l'ostilità tra le due città, e il desiderio di supremazia sull'intera Grecia portò al disastro della Guerra del Peloponneso (431-404 a.C.).



Pericle

Pericle, leader carismatico della fazione democratica, governò Atene per circa un trentennio, dal 461 al 429 a.C., portando la città al suo massimo splendore. Egli fece trasferire il tesoro della Lega delio-attica da Delo ad Atene, e trasformò il volto della città con un imponente piano di riforma architettonica (simbolo del potere dell'epoca sono gli edifici dell'Acropoli: il Partenone, l'Eretteo, i Propilei); inoltre, si intensificarono i rapporti con le altre città, attraverso alleanze e scambi commerciali. Fu proprio questo nuovo clima di pace a favorire l'affermarsi della sofistica, poiché permise ai sofisti, «maestri di virtù» itineranti, di spostarsi di città in città, seguendo le rotte commerciali. Visitando luoghi con tradizioni e ordinamenti politici differenti, talvolta varcando addirittura i confini dell'Ellade, essi iniziarono ad interrogarsi sul valore intrinseco delle leggi e della morale, giungendo ad un sostanziale relativismo etico che riconosceva il valore delle norme morali solo in relazione alle usanze della città in cui ci si trova ad operare: la stessa *areté* (virtù) da loro

insegnata si riduceva all'insieme delle norme e delle convenzioni riconosciute valide dai cittadini, alle quali il retore si deve adeguare per avere successo e buona fama. Tuttavia, bisogna considerare che non erano considerati “cittadini” le donne, gli stranieri (meteci) e gli schiavi.[9]

L'età di Pericle fu dunque al tempo stesso l'età dello splendore e della crisi della *polis*, poiché coincise con la crisi dei valori tradizionali, di cui i sofisti furono protagonisti; come scrive Mario Untersteiner, la sofistica è «l'espressione naturale di una coscienza nuova pronta ad avvertire quanto contraddittoria, e perciò tragica, sia la realtà».[10] Il primo interesse dei sofisti è la rottura con la tradizione giuridica, sociale, culturale, religiosa, fatta di regole basate sulla forza dell'autorità e del mito (e per questo motivo sono talvolta guardati come "precursori dell'Illuminismo"), a cui veniva contrapposta una morale flessibile, basata sulla retorica. D'altra parte, la stessa retorica che essi insegnavano aveva un'enorme importanza per la vita civile nel regime democratico dell'epoca, il quale riconosceva a tutti i cittadini l'uguaglianza giuridica (*isonomia*) e la libertà di parola durante l'assemblea pubblica (*parresia*).

Il tramonto dell'aristocrazia segnò il tramonto di una mentalità, di un'epoca con le sue aspirazioni eroiche. Le eroiche lotte sostenute contro i Persiani, le nuove leggi e le nuove costituzioni crearono un grande senso di fiducia in se stessi. Nel pensiero dei sofisti si rispecchiano le esigenze delle àlacri classi borghesi, l'arrivismo degli uomini nuovi, l'irriverenza verso le tradizioni sacre ed il beffardo disprezzo del passato, le violente lotte fra città e città, la corsa sfrenata alle cariche politiche.[11]

I sofisti

I sofisti erano considerati maestri di virtù che si facevano pagare per i propri insegnamenti. Per questo motivo essi furono aspramente criticati dai loro contemporanei, soprattutto da Platone e Aristotele, ed erano offensivamente chiamati «prostituti della cultura».[12]

Salvator Rosa, *Protagora e Democrito*

Ironicamente, i sofisti furono i primi ad elaborare il concetto occidentale di cultura (*paideia*), intesa non come un insieme di conoscenze specialistiche, ma come "metodo di formazione" di un individuo nell'ambito di un popolo o di un contesto sociale.[13]. Essi riscossero successo soprattutto presso i ceti altolocati.

La figura del sofista, come persona che si guadagna da vivere vendendo il proprio sapere, si pone come precursore dell'educatore e dell'insegnante professionista[14]. Argomento centrale del loro insegnamento è la retorica: mediante il potere persuasivo della parola essi insegnavano la morale, le leggi, le costituzioni politiche; il loro intento era di educare i giovani a diventare cittadini attivi, cioè avvocati o militanti politici e, per essere tali, oltre ad una buona preparazione, bisognava anche essere convincenti e saper padroneggiare le tecniche retoriche.[15]

I sofisti, a differenza dei filosofi greci precedenti, non si interessano alla cosmologia e alla ricerca dell'archè originario, ma si concentrano sulla vita umana, diventando così i primi filosofi morali. Vengono distinte due generazioni di sofisti:

- Sofisti della prima generazione: Protagora, Gorgia, Prodico e Ippia

- Sofisti della seconda generazione: solitamente allievi dei primi, sono a loro volta distinguibili in:
  - Sofisti politici: Antifonte, Crizia, Trasimaco, Licofrone, Callicle, Alcidamante, Polo, l'Anonimo di Giamblico
  - Sofisti della *physis*, si interessano del rapporto natura-uomo, spesso conducendo studi naturalistici: Antifonte, (Ippia)
  - Eristi, portano all'esasperazione il metodo dialettico: Eutidemo e Dionisodoro, Eubulide di Mileto
  - Altri: Seniade di Corinto, forse l'anonimo autore dei *Dissoi logoi*

Stando alle fonti, pare che anche il filosofo Aristippo sia stato un sofista prima di incontrare Socrate e unirsi a lui; in particolare pare fosse allievo di Protagora e sappiamo per certo che diede lezioni di eloquenza a pagamento.[16] A questo proposito si racconta un aneddoto: protagonisti sono Aristippo e il padre di un suo alunno, il quale, contestando il prezzo troppo alto della retta annuale, gli avrebbe detto: «Mille dracme? Ma io con mille dracme ci compro uno schiavo!», e Aristippo avrebbe risposto: «E tu compralo questo schiavo, così ne avrai due in casa, questo e tuo figlio!».[17] A quanto pare Aristippo praticava tariffe differenziate in base alle capacità degli allievi, così che se uno di questi aveva la sfortuna di essere poco dotato la sua tariffa aumentava vertiginosamente, mentre se al contrario era particolarmente brillante e intuitivo la tariffa ammontava a poco più di 1 dracma, praticamente gratis.

Caratteri generali della sofistica

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Relativismo etico sofistico****.*

La sofistica, come detto, fu un movimento disomogeneo, e ogni sofista differiva dagli altri per interessi e posizioni personali. Tuttavia, è possibile riconoscere in questi autori alcuni caratteri comuni.

- *Centralità dell'uomo*. I sofisti si interessarono prevalentemente di problematiche umane ed antropologiche, tanto che gli studiosi parlano di antropocentrismo sofistico. Essi approfondirono i temi legati alla vita dell'uomo, che venne analizzata soprattutto dal punto di vista gnoseologico (ciò che l'uomo può conoscere e ciò che non può conoscere), etico (ciò che è bene e ciò che è male) e politico (il problema dello Stato e della giustizia). L'essere umano veniva considerato a partire dalla sua condizione di individuo posto all'interno di una comunità, caratterizzata da determinati valori culturali, morali, religiosi e via dicendo. Essi insegnavano pertanto a osservare formalmente le leggi e le tradizioni della *polis*, così da diventare cittadini rispettati e di successo – quindi virtuosi.
- *Rottura con la "fisiologia" presocratica*. Come conseguenza del punto precedente, i sofisti in genere trascurarono le discipline naturalistiche e scientifiche, che invece erano state tenute in grande considerazione dai filosofi precedenti. Per questa ragione alcuni studiosi hanno definito "cosmologica" la filosofia precedente ed "umanistico" o "antropologico" il pensiero sofistico. In realtà, va precisato che tale generalizzazione è per certi versi limitativa, poiché ad essa fanno eccezione i casi di Ippia di Elide (che, mirando ad un sapere enciclopedico, coltivò studi inerenti a vari campi scientifici, tra cui matematica, geometria e astronomia) e Antifonte (il quale, studioso dei testi ippocratici, fu esperto di anatomia umana ed embriologia).
- *Relativismo ed empirismo*. I sofisti concepivano la verità come una forma di conoscenza sempre e comunque relativa al soggetto che la produce e al suo rapporto con l'esperienza. Non esiste un'unica verità, poiché essa si frantuma in una miriade di opinioni soggettive, le quali, proprio in quanto relative, finiscono per essere considerate comunque valide ed equivalenti: si parla pertanto di relativismo gnoseologico. Questo relativismo investe tutti gli ambiti della conoscenza, dall'etica alla politica, dalla religione alle scienze della natura.[18]

- *Dialettica e retorica*. Le tecniche dialettiche dell'argomentare (cioè dimostrare, attraverso passaggi logici rigorosi, la verità di una tesi) e del confutare (cioè dimostrare logicamente la falsità dell'antitesi, l'affermazione contraria alla tesi) erano già state utilizzate da Zenone all'interno della scuola eleatica, ma fu soprattutto con i sofisti che esse si affermarono e si affinarono. La dialettica divenne una disciplina filosofica essenziale e influenzò profondamente la retorica, ponendo l'accento sull'aspetto persuasivo dei discorsi, fino a scadere nell'eristica.[19]

Alla luce di tutto ciò, alcuni studiosi hanno voluto vedere nel movimento sofistico una sorta di "illuminismo greco" *ante litteram*, in quanto i miti e le credenze tradizionali vennero criticati e sostituiti con nozioni razionali: in altre parole la sofistica avrebbe in un certo senso anticipato alcuni motivi tipici di quel movimento culturale sviluppatosi in Europa nel XVIII secolo, l'Illuminismo appunto.

L'insegnamento

Con la comparsa dei sofisti nascono nuovi luoghi deputati all'insegnamento: le case dei cittadini più ricchi,[20] le palestre pubbliche e le piazze, le quali includevano dei portici in cui i maestri potevano passeggiare con i loro discepoli o sedere in banchi dove potevano discutere. In genere, la scelta del luogo in cui tenere lezione era legata al tipo di "sapienza" professata: Socrate, ad esempio, scelse la piazza pubblica per mostrare la sua disponibilità verso tutti i cittadini e il disinteresse per il denaro – e lo stesso faranno i cinici in epoca successiva – mentre gli accademici, i peripatetici e gli stoici preferiranno luoghi attrezzati con strumenti scientifici e biblioteche. D'altra parte, va ricordato ancora una volta che la sofistica non fu una scuola filosofica, bensì un movimento caratterizzato da un ampio e variegato dibattito interno.

Johann Friedrich Greuter, "Socrate e i suoi studenti", XVII secolo. Nell'Atene del V secolo era costume che i maestri tenessero lezione all'aperto, in piazza o sotto i portici

Capisaldi dell'insegnamento sofistico sono:

- *L'insegnabilità della virtù*: essendo i sofisti "maestri di virtù", il loro insegnamento si basava sulle strategie per conseguirla, con fini eminentemente utilitaristici; non essendo infatti possibile conoscere il Bene in sé, l'educazione era volta a diffondere i valori più convenienti alla vita civile dell'individuo. Per questo motivo, essi si rivolsero non solo agli aristocratici, ma anche ai ceti emergenti che aspiravano al successo.[21]
- *La retorica*: i sofisti non furono degli scienziati, poiché non limitavano il campo del loro sapere ad una disciplina specifica; piuttosto, per loro era importante il metodo di comunicazione, e per apprenderlo erano previsti due momenti, la dialettica e l'eristica: la prima consiste nell'arte di saper argomentare, la seconda nel saper vincere in una discussione. Il loro insegnamento abbracciava molte tematiche, e oltre alla morale si occuparono di problemi di diritto, ponendo la questione dell'esistenza o meno del diritto naturale (*physis*) e del suo rapporto col diritto positivo (*nomos*).[22]

Per quanto riguarda le leggi e le norme i sofisti, spostandosi di città in città, si accorsero che ogni cultura ha diverse regole e leggi[23]. Ciò fece sorgere in loro domande quali:

- *Ci sono regole uguali per tutti?*
  In genere i sofisti propendono per il no, cioè per il relativismo etico.

- *Vi è una cultura superiore alle altre?*
  Porre la domanda già equivale ad una critica delle tradizioni e ad una propensione per il relativismo culturale.

La Seconda sofistica

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Seconda sofistica***.

Dopo il successo del V secolo a.C., nel secolo successivo la sofistica vide un progressivo ridimensionamento della propria importanza, soprattutto a causa delle già menzionate critiche rivolte ai sofisti dai filosofi Platone e Aristotele, e dalle loro scuole. Tuttavia, a partire dall'inizio del II secolo d.C. (quindi a distanza di circa 400 anni) si assiste, in piena età imperiale, ad una rinascita della sofistica, grazie a un movimento filosofico-letterario definito da Filostrato Seconda sofistica[24] (detta anche Nuova sofistica o Neosofistica, per differenziarla da quella antica). Diversamente dalla sofistica del V secolo, però, la Seconda sofistica abbandona i temi di interesse filosofico ed etico (come la divinità, la virtù e via dicendo), per occuparsi esclusivamente di oratoria e retorica. La Nuova sofistica si presenta così subito come un movimento di impronta essenzialmente letteraria, orientato allo studio e all'esercizio dell'oratoria e ben distante dall'impegno politico e culturale dei sofisti dell'età di Pericle. I nuovi sofisti mirano all'affermazione personale e al successo pubblico, cercando (eccetto che in rari casi) di ingraziarsi la simpatia e i favori dei potenti; la loro produzione letteraria, improntata alla ricercatezza stilistica secondo lo stile del cosiddetto asianesimo, spazia attraverso vari generi: dialoghi, trattati, opere satiriche, novelle, fino a ben più leggere opere di intrattenimento, brani in cui veniva ostentata la propria bravura retorica.[25]

L'imperatore Adriano, in veste greca, offre un sacrificio ad Apollo (Londra, British Museum)

Tra i vari autori di lingua greca che rientrano in questo fenomeno letterario, i più importanti sono:

- Dione Crisostomo («dalla bocca d'oro»), vissuto tra I e II secolo, ricoprì varie cariche politiche e svolse la propria attività di retore e insegnante in Bitinia e a Roma, dove però fu condannato all'esilio;
- Erode Attico, tra i più importanti e rinomati, insegnante di retorica e amico dell'imperatore stoico Marco Aurelio, ricoprì vari incarichi nell'amministrazione pubblica romana, tra cui il consolato del 143;
- Elio Aristide, allievo di Erode Attico, famoso soprattutto per le opere di onirocritica e per la sua devozione al dio Asclepio;
- Luciano di Samosata, uomo vicino alla famiglia imperiale romana (dinastia degli Antonini), fu autore di vari scritti sui più disparati argomenti, nonché modello di purismo linguistico;
- Flavio Filostrato, membro di una famiglia di celebri retori e sofisti, fu tra i più potenti letterati alla corte dei Severi.

Lungi dal concludersi con la fine del II secolo, la Seconda sofistica perdurò ancora nei secoli successivi. Tratti tipici di questo movimento sono rintracciabili in autori greci del IV secolo come Imerio, Libanio, Temistio e Sinesio, per giungere infine alla Scuola di Gaza (V secolo).[26]

Note

1. ^ La storiografia moderna considera comunemente i sofisti come filosofi. Si veda a proposito: M. Untersteiner, *Le origini sociali della sofistica*, appendice a: *I sofisti*, Milano 2008, pp. 537-585; W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge 1969, p. 176-181; G.B. Kerferd, *I sofisti*, trad. it., Bologna 1988, pp. 15-25; G. Reale, *Il pensiero antico*, Milano 2001, pp. 63-66.
2. ^ G.B. Kerferd, *I sofisti*, trad. it., Bologna 1988, p. 79 ss.
3. ^ Più precisamente, Mario Untersteiner, riprendendo a sua volta H.I. Marrou e A. Levi, scrive: «Fu più volte riconosciuto che nella sofistica non devesi scorgere una scuola filosofica abbastanza uniforme e coerente, ma piuttosto sia meglio accogliere l'opinione molto diffusa nell'antichità, "che considerava sofisti coloro che andavano da una città all'altra della Grecia per insegnarvi pubblicamente la loro σοφία dietro retribuzione. Il contenuto di questa sapienza variava secondo gli insegnanti di essa; però (nemmeno Gorgia rappresenta un'eccezione) tutti i sofisti professavano di essere maestri di ἀρετή (virtù), ossia dichiaravano d'impartire ai loro discepoli un insegnamento rivolto a finalità insieme individuali e sociali"» (*I sofisti*, Milano 1996, p. XXI).
4. ^ *sofistica*, in *Dizionario di filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
5. ^ Il sostantivo σοφιστής deriva dal verbo σοφίζειν (*sophízein*), che significa «rendere sapiente». Cfr. W.K.C Guthrie, *The Sophists*, Cambridge 1969, p. 27-29. Per le varie accezioni del sostantivo si veda anche: L. Rocci, *Dizionario Greco Italiano*, Firenze 1978, p. 1688.
6. ^ G.B. Kerferd, *I sofisti*, trad. it., Bologna 1988, pp. 37ss. «Sofista» in origine indicava generalmente una personalità ritenuta sapiente, e fu utilizzata per riferirsi anche a poeti come Omero ed Esiodo.
7. ^ DK 79 2a, 3.
8. ^ La rivalutazione della sofistica come corrente filosofica iniziò nel XIX secolo a opera di Hegel e Nietzsche. Oggi ai sofisti è riconosciuto lo *status* non solo di filosofi morali ma anche di teoreti. Cfr. G.B. Kerferd, *I sofisti*, trad. it., Bologna 1988, pp. 13-25.
9. ^ M. Untersteiner, *I sofisti*, Milano 1996, pp. 537 ss; G.B. Kerferd, *I sofisti*, trad. it., Bologna 1988, pp. 13-25.
10. ^ M. Untersteiner, *I sofisti*, Milano 1996, p. 537.
11. ^ Giuseppe Faggin, *Storia della filosofia*, volume primo, Principato editore, Milano, 1983, pag. 35.
12. ^ Così li definisce Socrate in: Senofonte, *Memorabili* I.6.13.
13. ^ W. Jaeger, *Paideia*, trad. it., Firenze 1959, pp. 442ss.
14. ^ W. Jaeger, *Paideia*, trad. it., Firenze 1959, vol.1, pp. 430 ss.
15. ^ G.B. Kerferd, *I sofisti*, trad. it., Bologna 1988, pp. 103 ss.
16. ^ Diogene Laerzio II, 65.
17. ^ Plutarco, *De liberis educandis* 7.
18. ^ M. Untersteiner, *I sofisti*, Milano 1996, p. 556. Questo è l'argomento su cui verte il *Teeteto* platonico, nel quale si analizza la dottrina protagorea dell'*homo mensura* (Cfr. DK 80A1).
19. ^ G.B. Kerferd, *I sofisti*, trad. it., Bologna 1988, pp. 110-111.
20. ^ Tra i cittadini ateniesi abbienti che patrocinarono l'attività dei sofisti, il più famoso è senz'altro Callia, che compare come personaggio nel *Protagora* di Platone (è in casa sua che avviene il dialogo e sono ospitati Protagora, Prodico e Ippia).

21. ^ M. Untersteiner, *I sofisti*, Milano 1996, p. 558; G.B. Kerferd, *I sofisti*, trad. it., Bologna 1988, p. 29.
22. ^ W. Jaeger, *Paideia*, trad. it., Firenze 1959, vol.1, p. 441ss.
23. ^ Illuminanti al riguardo sono le affermazioni di Antifonte (DK 87B45-47) e quelle contenute nei cosiddetti *Dissoi logoi* (DK 90 2, 9-14).
24. ^ Filostrato, *Vite dei sofisti* I 481.
25. ^ D. Del Corno, *Letteratura greca*, Milano 1994, p. 517.
26. ^ D. Del Corno, *Letteratura greca*, Milano 1994, p. 547

Bibliografia

Edizioni dei frammenti

I frammenti e le testimonianze sui sofisti sono raccolti in Die Fragmente der Vorsokratiker, a cura di Hermann Diels e Walther Kranz (1952^{6}). In traduzione italiana sono consultabili:

- *I sofisti. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner e A.M. Battegazore, Firenze, La Nuova Italia, 1949-1962 (nuova edizione: Milano, Bompiani 2009, con introduzione di G. Reale).
- *I presocratici.Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Roma-Bari: Laterza 1979.
- *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2006.
- *I sofisti*, a cura di M. Bonazzi, pref. di F. Trabattoni, Milano, BUR, 2007.

Bibliografia secondaria

- Nicola Abbagnano, Giovanni Fornero, *Protagonisti e testi della filosofia*, Volume A, Tomo 1, Torino, Paravia Bruno Mondadori, 1999
- Mauro Bonazzi, *I sofisti*, Roma, Carocci, 2007.
- W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- George B. Kerferd, *I sofisti*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1988
- Margherita Isnardi Parente, *Sofistica e democrazia antica*, Firenze, Sansoni, 1977.
- Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze, La nuova Italia 1959, (nuova edizione con un'introduzione di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2003).
- Adolfo Levi, *Storia delle Sofistica*, Napoli, Morano, 1966.
- Henri-Irénée Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Rom,: Studium, 1966.
- Enzo Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Roma, Edizioni Radio Italiana, 1957.
- Armando Plebe, *Breve storia della retorica antica*, Bari, Laterza, 1988.
- Giovanni Reale, *Il pensiero antico*, Milano, Vita e Pensiero, 2001.
- Scott Gregory Schreiber, 'Aristotle on false reasoning: language and the world in the Sophistical refutations*, Albany, State University of New York Press, 2003* ISBN 0-7914-5659-5

- Mario Untersteiner, *I sofisti*, Milano, Bruno Mondadori 1996².

Voci correlate

- Antropocentrismo
- Demagogia
- Dissoi logoi (Sofistica)
- Eristica
- Dialettica eristica
- Presocratici
- Relativismo culturale
- Relativismo etico sofistico
- Retorica
- Relativismo etico sofistico
- Seconda sofistica
- Sofisma

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **sofistica**
- Wikibooks contiene testi o manuali sulla **sofistica**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**sofistica**»
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **sofistica (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Sophists?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *sofistica*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Goffredo Coppola, Guido Calogero e Gino Funaioli -, *SOFISTICA*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *sofistica*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *sofistica*, su *sapere.it*, De Agostini.
- Stefano De Luca, *sofistica*, in *Enciclopedia dei ragazzi*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2004-2006.
- (EN) George Briscoe Kerferd, *Sophist*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Sofistica*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (EN) C.C.W. Taylor e Mi-Kyoung Lee, *The Sophists*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) George Duke, *The Sophists (Ancient Greek)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 27551 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=27551)

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Sofistica&oldid=136838993"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'11 dic 2023 alle 13:16.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Protagora

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Protagora (disambigua)**.*

Protagora (in greco antico: Πρωταγόρας[?], *Prōtagóras*; Abdera, 490 a.C. – mar Ionio, 415/411 a.C.) è stato un retore e filosofo greco antico, considerato il padre della sofistica.

Platone lo annovera tra i sofisti attribuendogli, nel suo dialogo *Protagora*, il merito di aver introdotto il ruolo del sofista professionista.

Si ritiene inoltre che Protagora abbia dato vita a una grande controversia durante i tempi antichi attraverso la sua affermazione che "L'uomo è la misura di tutte le cose", interpretata da Platone nel senso che non esiste una verità oggettiva: qualunque cosa gli individui ritengano essere la verità è vera.

Protagora (al centro) insieme a Democrito (seduto a sinistra)

Questo concetto di relatività individuale era atipico per l'epoca, in contrasto sia con l'opinione popolare sia con altre dottrine filosofiche secondo cui la realtà e la sua verità dovevano avere un fondamento oggettivo.

Indice

Biografia

Opere

Il pensiero

- L'uomo, misura delle cose
- Le Antilogie
- La retorica
- Antropologia e politica
- Agnosticismo

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Nasce ad Abdera, in Tracia, circa nel 490 a.C.[1] Nel Suida leggiamo che in gioventù si procurava da vivere facendo il facchino (*Φορμοφόρος' ἦν Πρωζαγόρας ὁ φιλόσοφος*.) [2]; le principali fonti raccontano che poi a trent'anni cominciò a dedicarsi all'insegnamento sofistico, il che lo portò a viaggiare per tutta la Grecia e a soggiornare più volte ad Atene. Qui entrò in contatto con personalità importanti sia dell'ambito culturale (come Euripide) sia di quello politico, come Pericle, che lo scelse per redigere la costituzione di Thurii, nuova colonia panellenica fondata nel 444 a.C.[3] Probabilmente la vicinanza a Pericle, nonché le posizioni agnostiche in ambito teologico in un momento di crisi per la polis di Atene (erano gli anni dello scandalo delle Erme), gli procurano un'accusa di empietà e la condanna all'esilio (per altri, fu Protagora a fuggire, dopo la morte del protettore Pericle, per evitare pene peggiori), che lo portò infine a morire lontano da Atene, durante un naufragio.[4]

Di diverso avviso sono sia il filologo classico John Burnet, sia lo storico della filosofia Giovanni Reale. Secondo Burnet, è lecito dubitare maggiormente dell'attendibilità della versione di Diogene Laerzio, essendo egli vissuto secoli dopo Protagora, piuttosto che di quella di suoi contemporanei come Platone.[5] Infatti, anche secondo Reale, Platone nel dialogo dedicato al sofista (317b) gli fa dire di non avere mai subito alcuna conseguenza negativa per il fatto di essere e di proclamarsi sofista (e, nel dialogo, Protagora viene descritto come molto anziano). Sarebbe ben difficile, prosegue Reale, che se fosse vero quanto affermato da Diogene Laerzio, Platone abbia potuto fargli fare delle affermazioni di quel genere.[6]

Opere

Fra le opere che quasi certamente appartengono a Protagora, ricordiamo:

- *Ragionamenti demolitori* (*Lógoi Katabállontes,* citati anche come *Sulla verità, Perí aletheías*[7];
- *Le antilogie (Antiloghíai)*.

Protagora compose anche scritti sulla religione (*Perí theón*) e sullo Stato, ma di questi ci sono rimasti solo dei frammenti.

Il pensiero

L'uomo, misura delle cose

La filosofia di Protagora è riassumibile in una sua famosa asserzione, divenuta la formula di riferimento dell'intera sofistica:

> «L'uomo è misura (mètron) di tutte le cose, di quelle che sono per ciò che sono, e di quelle che non sono per ciò che non sono.»
>
> (Protagora, fr.1, in Platone, *Teeteto*, 152a)

Con "uomo" (secondo l'interpretazione dell'asserzione fatta da Platone) Protagora intese il singolo individuo e con "cose" gli oggetti percepiti attraverso i sensi. Quindi, molto semplicemente, il sofista voleva dire che la realtà oggettiva appare differente in base agli individui che la interpretano: «quali le singole cose appaiono a me, tali sono per me e quali appaiono a te, tali sono per te: giacché uomo sei tu e uomo sono io»[8].

La filosofia del Novecento ha però interpretato la parola "uomo" con "comunità" (o civiltà di riferimento) e con "cose" i valori, le norme civili o gli ideali che ne sono a fondamento: ognuno, quindi, giudicherebbe ciò che lo circonda in base alla mentalità della comunità a cui appartiene.

Una terza interpretazione vede nella parola "uomo" l'umanità, e nella parola "cose" la realtà in generale, per cui gli Uomini giudicherebbero «la realtà secondo parametri *comuni* tipici della specie razionale cui appartengono, cioè l'Umanità» (Abbagnano-Fornero). Questa interpretazione del pensiero protagoreo ha portato alcuni ad accostare il sofista di Abdera a Immanuel Kant, il quale sosteneva, per esempio, che spazio e tempo non fossero delle realtà oggettive, bensì *intuizioni pure* della mente umana.

Forse tutte e tre le interpretazioni sono valide, in quanto cosa volesse intendere Protagora con le parole "uomo" e "cosa" è difficile stabilirlo. Molto probabilmente egli intendeva tutte e tre le opzioni declinando il senso delle due parole a seconda del contesto. Ad esempio: parlando dei gusti gastronomici Protagora si riferiva al singolo individuo; parlando della civiltà greca contrapposta a quella orientale, egli intendeva l'"uomo-misura" come civiltà; mentre se si riferiva agli Uomini in relazione alla natura (o, ancora, agli dei) è possibile che intendesse l"uomo" in quanto specie vivente. In generale Protagora sosteneva infatti che non era necessario scegliere una determinata interpretazione, in quanto non c'è contraddizione tra esse essendo tale mutevolezza di lettura insita nell'asserzione stessa[9].

Le Antilogie

In generale si può dire che la posizione protagorea sia “umanista” o “antropocentrica” (in quanto considera l'uomo come fautore di giudizio e valutazione delle "cose")[10] e “fenomenista” (la realtà appare ai nostri occhi secondo il nostro metro di giudizio).[11]

Dal relativismo derivano il relativismo conoscitivo, per cui non esiste un principio assoluto, e il relativismo etico, cioè morale, secondo cui non esiste un bene o un modello di comportamento assoluto ma essi variano da persona a persona. In mancanza di una verità e un bene assoluti, la parola logos è dominatrice, e la retorica ha quindi un ruolo fondamentale al fine di persuadere l'interlocutore. Per dimostrare ciò Protagora elabora le cosiddette antilogie: discorsi contraddittori che evidenziano la relatività di valori e norme, mostrando che è possibile sostenere su un medesimo argomento due discorsi (*logoi*) in contraddizione tra di loro.

L'antilogia (o metodo antilogico) avrà grande fortuna nei decenni successivi, e sarà alla base dell'eristica, corrente della seconda generazione sofistica secondo la quale non è possibile giungere ad una verità ultima, poiché essa non esiste, ma è possibile solo battagliare con i discorsi. L'eristica è, sotto certi aspetti, un'involuzione dell'antilogia la quale non si limita a disputare ma elabora una tecnica retorica che ha lo scopo di mettere in difficoltà l'avversario, rilevando le contraddizioni del discorso di partenza. Sotto quest'aspetto l'antilogia è quindi una tecnica di discussione, l'eristica no.

Non possediamo esempi di discorsi antilogici riconducibili direttamente a Protagora, ma testimonianze indirette, spesso parodie o opere di allievi del sofista, come ad esempio il dialogo tra Discorso Migliore e Discorso Peggiore nelle *Nuvole* di Aristofane, o i cosiddetti *Dissoi logoi*, trattato anonimo in cui è riconoscibile l'influenza protagorea. Ecco dunque un esempio tratto da quest'opera, relativamente al dibattito tra ciò che si ritiene bello o turpe:

> «Presso i Macedoni si ritiene bello che le fanciulle prima di sposarsi amino e si congiungano con un uomo, e dopo le nozze, brutto; presso i Greci, è brutta l'una e l'altra cosa. Gli Sciti ritengono bello che uno, dopo aver ammazzato un uomo e averne scuoiata la testa, ne porti in giro la chioma posta dinanzi al cavallo, e dopo averne indorato il cranio, con esso beva e faccia libagioni agli dei; invece, presso i Greci neppure si vorrebbe entrare nella casa di uno che avesse compiuto tali cose. I Massageti squartano i genitori e se li mangiano, perché pensano che l'esser sepolti nei propri figli sia la più bella sepoltura; invece se qualcuno lo facesse in Grecia, cacciato in bando morirebbe con infamia, come autore di cose turpi e terribili. I Persiani reputano bello che anche gli uomini si adornino come donne, e si congiungano con la figlia, con la madre, con la sorella; per i Greci son cose turpi e contro legge. Presso i Lidi, che le fanciulle si sposino dopo essersi prostituite per denaro, sembra bello, presso i Greci, nessuno le vorrebbe sposare. Anche gli Egizi non s'accordan con noi su ciò che è bello; qui è ritenuto bello che sian le donne a tessere e filar la lana; lì invece gli uomini, e che le donne facciano quel che qui fanno gli uomini. Impastare l'argilla con le mani, e la farina coi piedi, lì è bello, ma per noi è tutto il contrario»
>
> (Diels-Kranz 90, 2; trad.: M. Timpanaro Cardini)

Per non entrare nel caos provocato dal relativismo bisogna far riferimento al criterio dell'utile, il quale è un criterio di scelta che giova sia all'individuo sia alla collettività (principio debole dell'utilità).[12] Pertanto, la verità etica che guida le scelte non è per Protagora un valore assoluto e oggettivo, poiché è impossibile da individuare, ma è il risultato di una lunga esperienza, che dimostra l'utilità di un dato comportamento (per questo si può dire che il sofista avesse una concezione di "verità etica" di carattere umanistico-storicista).

Ma la tradizione critica ha ritenuto tale posizione poco solida, perché anche per presupporre ciò che è realmente utile bisogna stabilire un criterio di verità, altrimenti si risolverebbe in un "pragmatismo amoralistico". A queste obiezioni si può rispondere che il "principio debole d'utilità" non è il rifiuto aprioristico di un principio etico, ma esso è l'accettazione di un principio pragmatico condiviso, per quanto non assoluto. Alla seconda obiezione si può rispondere che la posizione di Protagora è un invito all'assunzione da parte del singolo individuo delle sue responsabilità di fronte a sé stesso e alla società. Inoltre, il filosofo di Abdera vuole invitare i singoli individui ad accettare delle regole di comune convivenza e di pubblica utilità.[13]

La retorica

Secondo Protagora, il filosofo si presenta come "propagandista dell'utile", ossia colui che, grazie alle sue doti oratorie, indirizza le scelte verso la pubblica utilità. Caso eclatante è il suo invito «di rendere migliore il discorso peggiore» (ma anche «di rendere peggiore il discorso migliore»), tipico dell'antilogia - ossia di trasformare l'opinione meno utile in quella più utile. Di conseguenza l'arte della retorica ha una funzione politico-educativa volta a favorire il "bene comune"[14].

Tale posizione è stata vista come il fondamento dell'eristica (ossia l'arte del disputare, al di là della veridicità delle proprie basi concettuali di partenza), accusa spesso rivolta ai sofisti, ma soprattutto come legittimazione di quell'atteggiamento definibile come "servilismo" verso i potenti. Infatti i sofisti, potendo vantare delle doti oratorie, erano in grado di insegnare ai loro clienti - non potendo essi stessi mettere in pratica i loro insegnamenti, in quanto meteci (ovviamente bisogna tener conto che ci si riferisce a poleis dove vigeva un regime democratico come quello ateniese) - su cosa fosse utile e cosa no. Tant'è che gli avversari dei sofisti li accusarono di praticare il "mestiere della parola", o del disputare con il solo fine di primeggiare nelle dispute, a prescindere dalla validità degli argomenti.[15]

Va ricordato che il pensiero protagoreo non è una legittimazione del servilismo verso i "potenti", ma è un invito all'assunzione di responsabilità da parte del singolo e della condivisione delle scelte, basandosi sull'esperienza e, quindi, seguendo il principio "debole" d'utilità privata e pubblica.

Antropologia e politica

Come Democrito, anche Protagora vede nel passato degli Uomini la scelta, fondamentale per la propria sopravvivenza, di vivere assieme ad altri Uomini. L'Uomo, inoltre, si distingue dagli animali anche perché ha messo in atto quelle tecniche (dal greco *τέχνη*: abilità, destrezza, mestiere, arte) che gli hanno permesso di modificare e adattare l'ambiente naturale alle sue esigenze. Tuttavia a garantire la sopravvivenza all'Uomo non bastano le "tecniche comuni" (agricoltura, falegnameria, artigianato, ecc...), ma è necessaria una "tecnica superiore" che permetta d'indirizzare le altre verso il "bene comune": la politica. Essa (come viene raccontato nel *Protagora* di Platone) è un dono che Zeus ha fatto agli Uomini indistintamente, poiché tutti i cittadini della *πόλις* (pólis) sono coinvolti nella "politica". Inoltre, il sofista si rese conto di una necessaria "cultura politica" che ogni cittadino doveva possedere.

La visione della "politica" in Protagora è figlia dell'epoca in cui egli visse; il fatto che ogni cittadino sia coinvolto nella vita politica della sua comunità è il miglior manifesto della democrazia ateniese, vista come esempio e modello da seguire[16].

Un ottimo esempio del concetto di Uomo in Protagora è dato dal mito di Prometeo riportato da Platone nel *Protagora*.

Agnosticismo

Protagora può essere considerato uno dei primi pensatori agnostici. La sua opera *Sugli dèi* (DK 80B4) cominciava infatti con le seguenti parole:

> «Intorno agli dèi non ho alcuna possibilità di sapere né che sono né che non sono. Molti sono gli ostacoli che impediscono di sapere, sia l'oscurità dell'argomento sia la brevità della vita umana.»
>
> (citato in Diogene Laerzio[17])

Secondo Diogene Laerzio, fu proprio a causa di quest'opera che Protagora fu condannato per empietà e quindi bandito dagli ateniesi. I suoi libri sarebbero stati «bruciati nella piazza del mercato dopo che per mezzo di un araldo erano state requisite tutte le copie a coloro che le possedevano, uno per uno»[17]. A ricordo di una tale evenienza, sono giunti fino a noi i seguenti versi che Timone di Fliunte riporta:

> «Al primo fra tutti i sofisti
> di prima e di poi
> d'acuto e mirabile ingegno, o Protagora
> in cenere vollero ridurre i tuoi scritti
> dacché affermasti di non sapere
> gli Dei e la loro natura
> massima cura avendo
> d'imparziale giudizio
> la fuga cercasti e non ti valse
> per non bere anche tu
> la fredda bevanda di Socrate.»
>
> (Timone di Fliunte - fr.5 - cfr. Diels-Kranz, *I presocratici*, Protagora, 12)

Note

1. ^ Johannes M. van Ophuijsen, Marlein van Raalt, Peter Stork (eds.), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, Leiden, Brill, 2013, p. 20.
2. ^ Suida, *Lexicon, graece et latine.* T. III, p. 625. Halle e Brunswick, 1705.
3. ^ Diels-Kranz, *I Presocratici*, 80A1.
4. ^ >Diels-Kranz, *I Presocratici*, 80A3. A seguito della condanna, pare che i suoi libri siano stati addirittura bruciati pubblicamente. Cfr. Diogene Laerzio, IX, 52.
5. ^ John Burnet, *Greek Philosophy: From Thales to Plato*, London, Macmillan, 1914.
6. ^ Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica (I. Dalle origini a Socrate)*, Milano, Vita e Pensiero, 1976, p. 230.
7. ^ Quest'opera è citata da Platone e fu nota anche con il titolo: *Gli atterramenti* (termine che si usa nella lotta). Nell'esordio compare la famosa frase "L'uomo è la misura" (ἄνθρωπος μέτρον) *The Sophists (Stanford Encyclopedia of Philosophy)*, su *plato.stanford.edu*. URL consultato il 5 dicembre 2021.

8. ^ Platone, *Teeteto*, 152a.
9. ^ N. Abbagnano, G. Fornero, *Protagonisti e testi della filosofia*, Volume A, Tomo 1, Paravia Bruno Mondadori Editori, Torino, 1999, pp. 106-107.
10. ^ W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. it., Firenze 1959, p. 444. Vedi anche le voci Umanesimo (filosofia moderna) e Antropocentrismo.
11. ^ Vedi Fenomenismo.
12. ^ Platone, *Teeteto* 177e.
13. ^ N. Abbagnano, G. Fornero, *Protagonisti e testi della filosofia*, cit., p.109.
14. ^ Ibidem, p.110.
15. ^ Arthur Schopenhauer, *L'arte di ottenere ragione. Esposta in 38 stratagemmi*, Milano, Adelphi, 2006, ISBN 88-459-0856-9.
16. ^ Ibidem, p. 114.
17. *Vite dei filosofi*, libro IX, cap. VIII, traduzione di Marcello Gigante, Mondadori 2009.

Bibliografia

Edizioni italiane della raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz, in cui sono riuniti i frammenti di Protagora

- - *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Roma-Bari 1979 (i frammenti di Protagora sono nel secondo volume)
  - *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Milano: Bompiani, 2006.
- Edizione critica dei frammenti con traduzione italiana a fronte:
- Mario Untersteiner, (a cura di), *Sofisti: testimonianze e frammenti*, Milano: Bompiani, 2009.

Saggi dedicati alla Sofistica, in cui Protagora occupa un posto di rilievo

- Di carattere generale, sulla storia della filosofia antica:
  - Nicola Abbagnano, Giovanni Fornero, *Protagonisti e testi della filosofia*, Volume A, Tomo 1, Paravia Bruno Mondadori, Torino 1999. ISBN 88-395-3311-7
- G.B. Kerferd, *I sofisti*, trad. it., Bologna 1988
- W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. it., Firenze 1959 (sulla Sofistica, vol. 1, pp. 425–489)
- E. Schiappa, *Protagoras and Logos*, Columbia University Press 1991
- M. Untersteiner, *I sofisti*, Milano 1996^2 (su Protagora, pp. 1–137)
- P. Woodruff, *Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias*, in A.A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, pp. 290–310
- Johannes M. van Ophuijsen, Marlein van Raalte, Peter Stork (a cura di), *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, Leiden, Brill, 2013
- Ugo Zilioli, *Protagoras and the challenge of relativism: Plato's subtlest enemy*, Ashgate Publishing 2007, ISBN 0754660788

Voci correlate

- Filosofia greca

- Paradosso dell'avvocato
- Protagora (dialogo) Il dialogo platonico
- Relativismo gnoseologico
- Relativismo etico sofistico
- Sofistica
- Storia della filosofia occidentale

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Protagora**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Protagora**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Protagora (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Protagoras?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Protàgora di Abdera*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *PROTAGORA di Abdera*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *Protagora di Abdera*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Protagoras*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Protagora*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Protagora*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- (EN) *Opere di Protagora*, su *Open Library*, Internet Archive.
- *Registrazioni audiovisive di Protagora*, su *Rai Teche*, Rai.
- (EN) Mauro Bonazzi, *Protagoras*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Carol Poster, *Protagoras (fl. 5th c. B.C.E.)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 286687547 (https://viaf.org/viaf/286687547) · ISNI (EN) 0000 0000 8565 5428 (http://isni.org/isni/0000000085655428) · SBN VIAV002317 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/VIAV002317?core=autoriall) · BAV 495/28987 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_28987) · CERL cnp00396188 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00396188) · Europeana agent/base/145352 (https://data.europeana.eu/agent/base/145352) · LCCN (EN) n81002855 (http://id.loc.gov/authorities/names/n81002855) · GND (DE) 118596772 (https://d-nb.info/gnd/118596772) · BNE (ES) XX873956 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX873956) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX873956) · BNF (FR) cb13197834t (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb13197834t) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb13197834t) · J9U (EN, HE) 987007299639105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007299639105171) · NSK (HR) 000103572 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000103572) · WorldCat Identities (EN) viaf-286687547 (https://www.worldcat.org/identities/viaf-286687547)

Portale Antica Grecia | Portale Biografie | Portale Filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Protagora&oldid=137789855"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 9 feb 2024 alle 18:55.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Gorgia

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Gorgia (disambigua)**.*

> «E' decoro allo Stato una baldanzosa gioventù, al corpo la bellezza, all'animo la sapienza, alla parola la verità.»
>
> (Gorgia, *Encomio di Elena*, 1)

Gorgia (in greco antico: Γοργίας[?], *Gorghías*; Leontini, 485 a.C. oppure 483 a.C. – Larissa, 375 a.C. circa) è stato un retore e filosofo siceliota.

Indice

Biografia

Opere

Encomio di Elena

Sul non essere o sulla natura

Pensiero

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Figlio di Carmantida, nacque intorno al 483 a.C. a Leontini (odierna Lentini), città greca della Sicilia. Fu discepolo del filosofo Empedocle e dei retori siracusani Corace e Tisia[1], inventori della retorica, ma subì anche l'influenza delle scuole pitagorica ed eleatica[2]. Nel 427 prese parte ad un'ambasceria ad Atene per richiedere aiuti militari nella guerra contro Siracusa e riscosse un grande successo per la sua eloquenza[3]. Viaggiò anche in Tessaglia, in Beozia, ad Argo (dove fu fatto divieto di frequentare le sue lezioni)[4], a Delfi e a Olimpia, dove gli furono erette statue[5]. Vendendo i propri insegnamenti di città in città, pare guadagnasse ingenti ricchezze facendosi pagare fino a 100 mine ad allievo, anche se in realtà alla sua morte lasciò una somma piuttosto modesta[6].

Morì in Tessaglia, dove soggiornava presso il tiranno Giasone di Fere, intorno al 375 a.C., pare ultracentenario[7]; a chi gli chiedeva il motivo di tale longevità, egli rispondeva: «il non aver mai compiuto nulla per far piacere ad un altro»[8]. Di sicuro visse con sobrietà dominando le passioni, lontano da simposi e

incurante di tutto ciò che potesse turbarlo. Tra i suoi numerosi discepoli si ricordano Polo di Agrigento, Crizia, Alcibiade, Tucidide, Alcidamante, Isocrate e Antistene. Pare inoltre che intrattenesse ottimi rapporti di amicizia con Pericle[9].

Tipico dell'oratoria di Gorgia era l'ampio uso di complesse figure retoriche, desunte dal linguaggio poetico ed epico; è, inoltre, considerato uno dei maggiori sofisti (insieme a Protagora, Prodico e Ippia di Elide), teorizzatore di un relativismo etico assoluto, fondato sulla morale della situazione contingente, e spinto fino al nichilismo, criticando sostenevano di poter insegnare la virtù e vantava di saper tenere un discorso su qualsiasi argomento[10].

Opere

Opere conservate sono l'*Encomio di Elena* (415 a.C.) e *In difesa di Palamede*[11]. Solo frammenti, invece, abbiamo del *Sul non essere o sulla natura* di un *Epitafio* per i morti della guerra del Peloponneso, di un *Encomio degli Elei*, di un *Discorso Olimpico* e *Discorso Pitico*.

Encomio di Elena

Elena e Paride; olio su tela di Jacques-Louis David, Louvre

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Encomio di Elena***.

Nell'*Encomio* Gorgia difende Elena dall'accusa di essere stata causa della guerra di Troia, con la sua decisione di tradire il marito Menelao e seguire Paride. Elena è innocente, perché agì o mossa da un principio a lei superiore (che si tratti degli dèi o dell'*Ananke*, la Necessità), o rapita con la forza, o persuasa da discorsi (*logoi*), o vinta dall'amore. In ogni caso il movente rimane esterno alla sua responsabilità. Schematizzando, l'argomentazione gorgiana è ricondotta a quattro argomenti: Elena si era innamorata di Paride; era stata rapita da Paride; fu persuasa da Paride; fu rapita per volontà divina.

Nel primo caso Elena è una vittima, poiché Afrodite promise a Paride che in cambio della Mela d'Oro avrebbe fatto innamorare di lui la donna più bella al mondo, appunto Elena. Nel secondo caso Elena viene rapita, quindi è una vittima e la colpa è da assegnare a Paride. Nel terzo caso se è stata la potenza della parola a convincerla anche in questo caso non è colpa sua poiché la parola è una grande dominatrice. E se fu per l'ultimo caso non fu per sua volontà ma per quella degli dei i cui progetti non possono essere impediti con la nostra precauzione o provvidenza.

Sul non essere o sulla natura

Nell'opera *Sul non essere* Gorgia dimostra, tramite la *reductio ad absurdum*, tre ipotesi, volutamente opposte alla scuola di Elea. Il suo argomentare svolge il seguente percorso logico:

1. Nulla è;
2. Se anche qualcosa fosse, non sarebbe conoscibile;
3. Se anche qualcosa fosse conoscibile, non sarebbe comunicabile agli altri.

Questi tre punti fondamentali della filosofia di Gorgia, secondo la testimonianza di Sesto Empirico, vengono delucidati attraverso una sequenza di ragionamenti che portano ad una conclusione ultima.

> «Che niente esista Gorgia dimostra in questo modo: se qualcosa esiste, esso sarà o l'essere o il non-essere o l'essere e il non-essere insieme. Ora il non-essere non c'è, ma neppure l'essere c'è. Ché, se ci fosse, esso non potrebbe essere che o eterno o generato o eterno e generato insieme. Ora, se è eterno, non ha alcun principio e, non avendo alcun principio, è infinito e, se è infinito, non è in alcun luogo e, se non è in nessun luogo, non esiste. Ma neppure generato può essere l'essere: ché, se fosse nato, sarebbe nato o dall'essere o dal non-essere. Ma non è nato dall'essere, ché, se è essere, non è nato, ma è già; né dal non-essere, perché il non-essere non può generare.
>
> Se le cose pensate non si può dire siano esistenti, sarà vero anche l'inverso, che non si può dire che l'essere sia pensato. È giusta e conseguente la deduzione che “se il pensato non esiste, l'essere non è pensato”. E che le cose pensate non esistano è chiaro: infatti, se il pensato esiste, allora tutte le cose pensate esistono, comunque le si pensino; ciò è contrario all'esperienza, perché non è vero che, se uno pensa un uomo che voli o dei carri che corran sul mare, ecco che un uomo si mette a volare o dei carri si mettono a correre sul mare. Sicché non è vero che il pensato esista. Di più, se il pensato esiste, il non-esistente non potrà esser pensato, perché ai contrari toccan contrari attributi. Ma ciò è assurdo, perché si pensa anche Scilla e la Chimera e molte altre cose irreali. Dunque l'essere non è pensato.
>
> Posto che le cose esistenti sono visibili e udibili e in genere sensibili e di esse le visibili sono percepibili per mezzo della vista e le udibili per l'udito, e non viceversa, come dunque si potranno esprimere ad un altro? Poiché il mezzo con cui ci esprimiamo è la parola, e la parola non è l'oggetto, la cosa, non è realtà esistente ciò che esprimiamo al nostro vicino, ma solo parola, che è altro dall'oggetto. Al modo stesso dunque che il visibile non può diventare audibile, e viceversa, così l'essere, in quanto è oggetto esterno a noi, non può diventar parola, che è in noi. E non essendo parola non potrà esser manifestato ad altri.»

(Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 65 ss)

Pensiero

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Relativismo etico sofistico****.*

Le interpretazioni di Gorgia si possono dividere fondamentalmente in due tipi, a seconda che si considerino le sue opere scritte con intento serio o ironico. Nel secondo caso, il trattato *Sul non essere* sarebbe unicamente una parodia delle dottrine e dello stile argomentativo tipico di Parmenide e della sua scuola e non, piuttosto, una presa di posizione convinta che invece farebbe di Gorgia, secondo alcuni, un precursore del nichilismo.

Nel *Sul non essere* Gorgia giunge alla conclusione (secondo l'interpretazione dello Pseudo-Aristotele) che solo il «nulla è». Di conseguenza, *l'essere non esiste*: poiché se è infinito nessun luogo potrebbe contenerlo, e non può essere finito poiché gli stessi eleati lo negano come tale (La scuola eleatica, a differenza del suo fondatore Parmenide, concepisce l'essere come infinito, soprattutto a seguito delle considerazioni di Melisso). Ancora, *se anche esistesse, non sarebbe conoscibile*: chi è all'interno dell'Essere, dello *Sfero parmenideo*, non può conoscerlo. Infine, *se anche fosse conoscibile, non sarebbe dicibile né comunicabile ad altri*: mancherebbero le parole per esprimerlo e anche se fosse esprimibile non si potrebbe comunicare se non ciò che è oggetto d'esperienza, per Gorgia appare una conoscenza espressa in termini negativi: la verità non esiste, ogni sapere è impossibile, tutto è falso perché tutto è illusorio.

Se la verità non è raggiungibile né con i sensi ingannatori né con la ragione, su quali princìpi certi si reggerà la morale dell'uomo? Gorgia risponde che non esistono valori, princìpi immutabili di comportamento, ma che ognuno dovrà affrontare la situazione in cui si trova e semplicemente reagire ad essa. È questa la «morale della situazione» per cui il comportamento di ognuno varierà a seconda del soggetto, della sua età, della sua cultura, delle circostanze[12].

Significativo è il fatto che, quando Gorgia fu incaricato dal governo ateniese di celebrare i caduti della guerra del Peloponneso, egli disse che questi non furono eroi, ma che erano da onorare perché accettarono la situazione in cui si trovarono e seppero agire come le circostanze richiedevano – seppero cioè rispondere all'occasione (*kairós*) offerta dalla situazione[13]. Di fronte al dramma della vita, l'unica consolazione è la parola (*logos*), che acquista valore proprio perché non esprime la verità ma l'apparenza (*doxa*). La parola, afferma nell'*Encomio di Elena*, è magica: essa è «un potente signore, che col più piccolo e impercettibile dei corpi riesce a compiere le imprese più divine»[14]. La parola esprime al meglio le passioni che guidano la vita dell'uomo, è in grado di evocarle e modificarle, e così di sottomettere chiunque. Essa è dunque onnipotente e addirittura in grado di creare un mondo perfetto dove vivere. L'uomo è una pedina nelle mani del caso (*tyche*), il quale domina ogni vicenda umana. Egli, però, sarà felice se sarà in grado di sfruttare a proprio vantaggio le opportunità (*kairoí*) che la *tyche* gli offre: è per questo, in ultima analisi, che Elena merita un elogio, in quanto ha saputo sfruttare a proprio vantaggio ciò che le assegnava il destino[15].

In conclusione, un'interpretazione filosofica del pensiero di Gorgia tenta di tracciare un percorso che, partendo dal naturalismo proprio di Empedocle, conduce alla cosiddetta crisi eristica, di stampo nichilista, sino a uno sbocco in un più sereno scetticismo del linguaggio. Resta tuttavia dubbio se Gorgia avesse un'effettiva sfiducia nelle possibilità conoscitive dell'uomo o non, piuttosto, un'enorme fiducia nelle possibilità del linguaggio, in grado di dimostrare tutto e il contrario di tutto, svincolato da ogni criterio di verità. D'altra parte, resta anche incerto quanto Gorgia fosse cosciente dell'onnipotenza della parola o se essa non fosse piuttosto un ovvio corollario della sua attività retorica.

Infine Gorgia, a differenza di alcuni filosofi di epoca successiva come Platone, ha una buona opinione dell'arte: sostiene che se esistesse l'essere, l'arte sarebbe solo una sua imitazione imperfetta, ma siccome l'essere non esiste, l'artista è un creatore di mondi. Quindi il bravo artista è colui che riesce ad ingannare gli spettatori facendoli partecipi delle proprie opere, mentre lo spettatore più "saggio" è colui che sa farsi ingannare.[16]

Note

1. ^ Quintiliano, III 1, 8 ss.
2. ^ DK 82 A2.
3. ^ Diodoro Siculo, XII 53, 1-3.
4. ^ Olimpiodoro, commento a Platone, *Gorgia*, 46, 11.
5. ^ Pausania, VI 17, 7 per Olimpia; X 18, 7 per Delfi.
6. ^ Probabilmente il prezzo di 100 mine d'oro, testimoniatoci da Isocrate nell'*Antidosis*, si riferiva non a singole lezioni ma all'intero ciclo di insegnamento. A riprova di ciò vi è il fatto che lo stesso Isocrate testimonia che alla morte del maestro non si trovarono le ingenti ricchezze che tutti si aspettavano, ma solo 1000 stateri. Cfr. *Antidosis*, 155-156.
7. ^ Le fonti riportano un'età variabile tra i 107 e i 109 anni. Cfr. Apollodoro di Atene, *FGrHist* 244 F33.
8. ^ DK 82 A11.
9. ^ Filostrato, *Vite dei sofisti*, I 9, 3.
10. ^ Filostrato, *Vite dei sofisti*, I 1.
11. ^ Forse provenienti da manuali di retorica (frr. 12-14 D.-K.) contenenti numerose orazioni da memorizzare come esempi.
12. ^ M. Sacchetto, *La morale della situazione*, in *L'esperienza del pensiero. Le polis e l'età di Pericle*, p. 72.
13. ^ DK 82 B6.
14. ^ DK 82B11
15. ^ J.C. Capriglione, *Elena tra Gorgia e Isocrate ovvero se l'amore diventa politica*, in L. Montoneri-F. Romano (a cura di), *Gorgia e la sofistica*, numero monografico di «Siculorum Gymnasium» n. 38 (1985), pp. 429-443.
16. ^ Cfr. DK82 B23.

Bibliografia

- Gorgia, *Testimonianze e frammenti*, a cura di Roberta Ioli, Roma, Carocci, 2013.
- Gorgia di Leontini, *Gorgia "Su ciò che non è"* , edizione critica, traduzione e commento a cura di Roberta Ioli, Hildesheim: Georg Olms, 2010.
- Barbara Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso, Xenophane, Gorgia*, Lille: Presse Universitaire de Lille, 1980.
- *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2006 (= DK)
- Stefania Giombini, *Gorgia epidittico. Commento filosofico all'Encomio di Elena, all'Apologia di Palamede, all'Epitaffio*, Presentazione di Livio Rossetti, Passignano, Aguaplano, 2012.
- Giuseppe Mazzara, *Gorgia. La retorica del verosimile*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1999.
- Maurizio Migliori, *La filosofia di Gorgia*, Milano: CELUC, 1973.

- Mario Untersteiner (a cura di), *Sofisti: testimonianze e frammenti*, Milano: Bompiani, 2009.

Voci correlate

- Gorgia (dialogo), il dialogo platonico di cui è protagonista
- Ippia di Elide
- Prodico
- Protagora
- Relativismo etico sofistico
- Sofistica

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Gorgia**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Gorgia**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Gorgia (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Gorgias?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Gòrgia di Leontini*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *GORGIA di Leontini*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *Gorgia di Leontini*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Gòrgia (sofista e retore)*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Gorgias of Leontini*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Gorgia*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Opere di Gorgia*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Audiolibri di Gorgia*, su *LibriVox*.
- (EN) *Gorgia*, su *Goodreads*.
- *Registrazioni audiovisive di Gorgia*, su *Rai Teche*, Rai.
- (EN) C. Francis Higgins, *Gorgias (483—375 B.C.E.)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) C.C.W. Taylor, Mi-Kyoung Lee, *The Sophists*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 305414374 (https://viaf.org/viaf/305414374) · ISNI (EN) 0000 0004 4891 4231 (http://isni.org/isni/0000000448914231) · SBN MILV078449 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/MILV078449?core=autoriall) · BAV 495/44561 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_44561) · CERL cnp00976346 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00976346) · Europeana agent/base/145420 (https://data.europeana.eu/agent/base/145420) · LCCN (EN) n82106049 (http://id.loc.gov/authorities/names/n82106049) · GND (DE) 118696521 (https://d-nb.info/gnd/118696521) · BNE (ES) XX972490 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX972490) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX972490) · BNF (FR) cb12135750x (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12135750x) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12135750x) · J9U (EN, HE) 987007299638805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=98700729

	9638805171) · NDL (EN, JA) 001144422 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/001144422) · CONOR.SI (SL) 70585955 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/70585955) · WorldCat Identities (EN) viaf-163791888 (https://www.worldcat.org/identities/viaf-163791888)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**
Portale Letteratura	**Portale Magna Grecia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Gorgia&oldid=137056658"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 26 dic 2023 alle 21:35.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Encomio di Elena

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> **Questa voce o sezione sugli argomenti retorica e opere letterarie non cita le fonti necessarie o quelle presenti sono insufficienti.**

L'***Encomio di Elena*** è un testo del sofista Gorgia, in cui si pone l'obiettivo di scagionare Elena, moglie di Menelao, dalla terribile colpa di aver provocato, abbandonando il marito per seguire Paride a Troia, la sanguinosa guerra di Troia. L'argomento non era nuovo: Gorgia prendeva spunto infatti da un filone preesistente che, inaugurato dal poeta lirico Stesicoro nella celebre *Palinodia*, sosteneva che la donna in realtà non andò mai a Troia e che al suo posto, con Paride, partì un fantasma (in greco εἴδωλον, *eidolon*). Questo fatto scagionava la regina di Sparta come causa del decennale conflitto. Nel solco di questa orazione epidittica, anche Isocrate avrebbe scritto un'opera omonima con il medesimo intento.

Encomio di Elena

Elena e Paride. Particolare di un cratere del IV secolo a.C. (Louvres, Parigi)

Autore	Gorgia
1ª ed. originale	V secolo a.C.
Genere	orazione
Sottogenere	encomio
Lingua originale	greco antico

Indice

Struttura
Note
Bibliografia
Altri progetti

Struttura

L'encomio è una dimostrazione della forza della parola che è capace, mediante un opportuno utilizzo, di ribaltare il convincimento popolare, risultato di secoli di tradizioni, a proprio piacimento. La forza della parola è intesa come "gran dominatore". Infatti, secondo il sofista, la parola riesce a dominare le emozioni; la poesia, ad esempio, riesce a suscitare nell'ascoltatore le stesse emozioni del poeta.

Il sofista, in questo testo, per discolpare Elena presenta una serie di implicazioni logiche secondo le quali essa non è realmente colpevole del conflitto tra i greci e i troiani: si riferisce, infatti, alla τύχη (*tyche*, "fortuna", "caso", "destino"), all'eros, alla persuasione della parola e alla forza fisica.

Elena è innocente, poiché il movente del suo gesto è esterno alla sua responsabilità. Schematizzando, Elena può aver agito per questi motivi:

1. Per decreto degli déi: non si era potuta opporre al fato;
2. Era stata rapita con la forza;
3. Era stata persuasa dalle parole di Paride;
4. Era stata vinta dalla passione amorosa.
5. Per volere della sorte
6. Per decreto di necessità (destino)

Nel primo caso Elena non ha colpa, in quanto nemmeno gli déi stessi potevano opporsi al Fato. Se rapita, Elena è una vittima, e la colpa va data a Paride. Di nuovo, se innamorata, Elena è una vittima, poiché fu Afrodite a farla innamorare, come ricompensa a Paride per averla giudicata vincitrice della Mela d'Oro. Infine, se persuasa dalle parole, ancora una volta è da ritenersi innocente, dal momento che, insita nelle parole, è presente una fortissima carica persuasiva, se queste sono pronunciate da un abile oratore, e sono più apprezzabili coloro che si fanno ingannare dalla bellezza delle parole rispetto a coloro che rimangono insensibili ad esse[1]

Sempre per far percepire la potenza della parola, il potere d'ingannare che esse celano, Gorgia conclude ad effetto dicendo che la sua opera vale sì a difesa di Elena, ma per lui solo come gioco dialettico. Se nulla è, le parole non dicono la verità; anche Elena, che dalla tradizione antica greca è criticata assai aspramente, può essere innocente, e anzi degna di compassione.

Con Gorgia assistiamo pertanto a un profondo mutamento nel rapporto tra discorso, persuasione e verità, rispetto ad autori precedenti come Parmenide ed Eraclito. Per Parmenide la verità è inconcussa e universale, ed è accessibile solo tramite l'articolazione necessaria della ragione. Questa è l'unica via percorribile, perché l'altra via, basata sui sensi e sulle opinioni, è fallace e impercorribile. Secondo Eraclito, invece, la *physis* non è rigida e oscilla da un opposto all'altro. Parimenti, il linguaggio si modula sullo stesso ritmo di oscillazione dei contrari, affermando al contempo l'essere e il non essere delle cose; un linguaggio che mantiene un carattere oscuro, oracolare, proprio perché, se *la natura ama nascondersi* (frg. B123 D-K), anche il linguaggio si muoverà nell'ambito della dis-velatezza. Gorgia, infine, impone un labile confine tra verità e persuasione; nell'Encomio di Elena, infatti, sostiene l'innocenza di Elena non tanto o non solo perché convinto della sua non colpevolezza, quanto come gioco dialettico, esercizio di stile retorico volto, appunto, a persuadere, prima e contro ogni contenuto di verità.

Potremmo quasi concludere che, in assenza di un criterio oggettivo di verità, il discorso sofistico non ha più come oggetto di riferimento un preciso essere delle cose, un ordine pre-costituito, ma esso stesso produce l'ordine che è chiamato a designare; il discorso è sempre discorso persuasivo, in quanto creatore di una verità che è prodotta nell'atto stesso di nominarla.

Il relativismo gnoseologico e ontologico implicito nelle assunzioni dei sofisti rende vana la ricerca di un criterio oggettivo per giudicare la realtà; la nozione stessa di mondo e realtà inconcussa o la presenza di una verità unica non hanno più luogo, tutto è soggettivo. Le opinioni dei singoli costituiscono singole realtà e verità, dove i singoli non sono più considerati, alla stregua dei *dormienti* eraclitei, come coloro che non sapevano cogliere la *vera natura delle cose*, confinati quindi nella sfera dell'ignoranza; se i fenomeni si

presentano a noi in modo diverso in base alla sensibilità e alle percezioni, e se la conoscenza ha sempre come fondamento le sensazioni, ne consegue che ogni discorso veicola singole opinioni, a volta condivise, della realtà, ma opinioni che equivalgono a singole verità.

Note

1. ^ Die Fragmente der Vorsokratiker, cfr. 82 B 23 DK.

Bibliografia

- S. Giombini, *Gorgia epidittico. Commento filosofico all'«Encomio di Elena», all'«Apologia di Palamede», all'«Epitaffio»*, Milano, Aguapiano, 2018.
- Gorgia, *Encomio di Elena*, a cura di R. Pezzano, Milano, La Vita Felice, 2021.

Altri progetti

- Wikisource contiene il testo completo della traduzione italiana dell'***Encomio di Elena***

Controllo di autorità	VIAF (EN) 251575232870270311 89 (https://viaf.org/viaf/251575232870270311 89) · BAV 492/10520 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/492_10520) · LCCN (EN) no2012145655 (http://id.loc.gov/authorities/names/no2012145655) · GND (DE) 4692754-2 (https://d-nb.info/gnd/4692754-2) · BNF (FR) cb12338156d (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12338156d) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12338156d) · J9U (EN, HE) 987007351842405171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007351842405171)

Portale Antica Grecia | Portale Filosofia | Portale Letteratura

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Encomio_di_Elena&oldid=136441273"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 15 nov 2023 alle 07:34.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Relativismo etico sofistico

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «La cultura sofistica attraverso la critica della nozione di verità perviene ad una forma più radicale di relativismo. Non solo non esiste una verità assolutamente valida, ma l'unico metro di valutazione diviene l'individuo: per ciascuno è vera solamente la propria percezione soggettiva. Analogamente tale visione relativistica del mondo viene applicata al campo dell'etica... Non esistono azioni buone o cattive in sé; ciascuna azione deve essere valutata caso per caso.»
>
> (Fabio Cioffi, *I filosofi e le idee*, vol I pag.129, ed.B.Mondadori)

Il **relativismo etico**, teorizzato dai sofisti del V secolo a.C., rifiuta l'esistenza di *principi immutabili* nel comportamento morale.[1]

Indice

Le origini storiche del relativismo
- La crisi dell'Atene del dopo Pericle

Protagora: il relativismo gnoseologico
- Il superamento del dibattito tra l'essere e il divenire
- L'etica politica di Protagora
- Relatività del *nomos* (legge) in Protagora
- La rottura tra *nomos* e *physis*

Il nichilismo di Gorgia
- La morale situazionistica

Note

Bibliografia

Voci correlate

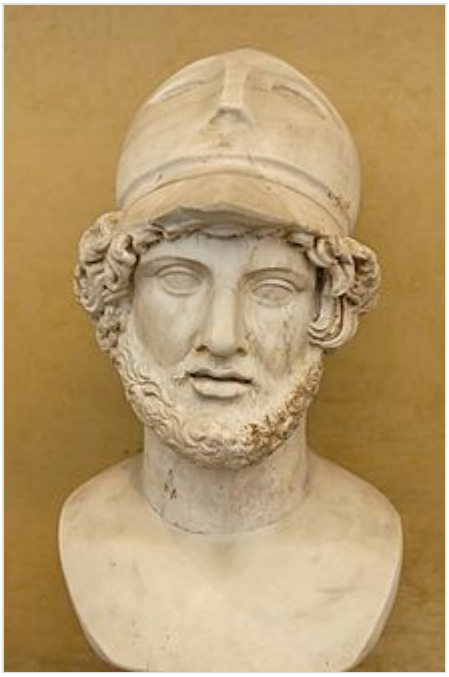
Collegamenti esterni

Le origini storiche del relativismo

La crisi dell'Atene del dopo Pericle

La dottrina sofistica può essere definita una "filosofia della crisi" [2], dove emergono le contraddizioni della tradizione politica e filosofica precedente. Compare una nuova concezione dell'uomo, visto soprattutto come cittadino che aspira a divenire protagonista della scena politica.
Questo mutamento di valori è legato alla situazione storica ateniese.

Già al tempo di Pericle, dopo le grandi vittorie sui Persiani, in Atene si sviluppano classi emergenti, come quella dei mercanti e quella degli artigiani, che si sostituiscono alla classe aristocratica terriera.



Pericle

Si sviluppa l'imperialismo, con il proposito degli ateniesi di estendere la loro democrazia a territori stranieri, che si desidera conquistare.

L'Acropoli con il Partenone raffigurazione del nazionalismo greco al tempo di Pericle

Ad Atene cominciano a delinearsi spinte politiche e sociali di tipo individualistico. Pericle riesce ad armonizzare queste tendenze nell'ambito di una concezione più alta della società e dello Stato, per cui il cittadino ateniese tanto più si sentiva protetto nei suoi interessi privati quanto più partecipava alla vita dello stato, alla vita politica, al processo di formazione delle leggi, alle assemblee.[3]

Tuttavia l'ostilità delle altre città greche, la guerra del Peloponneso contro Sparta, l'epidemia di peste ad Atene, dove morirà lo stesso Pericle, segnano il declino della città-stato.

Il regime democratico si corrompe, diventa demagogia, si diffonde la ricerca del piacere e del lusso e cresce anche la domanda d'istruzione, poiché le classi emergenti desiderano ottenere, accanto al potere del denaro, il prestigio della cultura.

In questo contesto storico emergono i sofisti, effetto e non causa della crisi ateniese.[4]

Protagora: il relativismo gnoseologico

I sofisti avanzano una nuova concezione del mondo greco, concentrando la riflessione filosofica non più sulla *physis* ma sull'uomo. La base della ricerca della verità diviene quella integralmente umana della città, dello scontro politico e dei rapporti intersoggettivi, dove assume i contorni del vero ciò che ognuno ritiene tale. Non si cerca più la verità assoluta e definitiva valida per tutti ma quella relativa, connessa alle esperienze di vita di ciascuno. È questo il relativismo gnoseologico, che escludendo ogni verità certa nella conoscenza la esclude anche nella morale, dove il bene e il male sono rapportati al giudizio individuale.

Sostiene Protagora:
"*L'uomo è misura di tutte le cose: di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quanto non sono*"

volendo affermare non che ognuno possa arbitrariamente decidere ciò che è vero e ciò che è falso, ma che la distinzione tra il vero e il falso, tra il bene e il male, dipende dal rapporto che ognuno ha con il mondo, sia quello della natura sia quello della società in cui vive.

> «Se ciò è vero, ne deriva che la stessa cosa è e non è, ed è cattiva o buona, e così via tutto quanto si esprime in termini opposti, per il fatto che spesso a questi una cosa par bella, a quelli il contrario, ed è misura ciò che appare a ciascuno.»
>
> (Aristotele, *Metafisica*. libro X)

Con quella espressione Protagora metteva quindi fine al dibattito astratto che era nato tra i filosofi greci, se la realtà fosse costituita dall'essere o dal divenire, dal "non essere", mettendo anche in discussione ogni criterio distintivo tra il bene e il male.[5]

Il superamento del dibattito tra l'essere e il divenire

I pluralisti avevano tentato una soluzione di compromesso, che però si rivelava inefficace poiché, sostenendo la molteplicità di esseri e del movimento, ciascuno dei quali aveva le stesse caratteristiche dell'essere unico parmenideo (e con questo si soddisfacevano gli eleati), non spiegava come potessero nascere le cose dall'aggregazione di esseri da sempre immobili e immutabili. Per cui erano costretti a far intervenire una forza esterna per spiegare il divenire, fosse essa la contrapposizione di "amore" e "odio" di Empedocle, il Nous di Anassagora o la necessità degli atomisti, che desse la spinta iniziale alla nascita delle cose. Un *deus ex machina*, affermava Aristotele, che pretendeva di risolvere fittiziamente l'intricata faccenda.

Il sofista Protagora sostiene invece che questo dibattito è inutile, poiché ciò che conta non è la natura delle cose ma come l'uomo si relaziona con le cose stesse, come cioè l'uomo possa vivere al meglio nel mondo in cui si trova ad esistere.

L'uomo è collegato al mondo tramite i sensi e questi danno delle cose una visione che:

- muta da individuo a individuo;
- muta nello stesso individuo;
- dura sin che dura la sensazione istantanea e fuggevole.

Quindi non sapremo mai ciò che è vero e ciò che è falso ma solo ciò che a noi *sembra* vero o ciò che a noi *conviene* far sembrare vero. Analogamente per il rapporto tra teoria e pratica svanisce ogni distinzione tra bene e male.

L'etica politica di Protagora

A coloro che obiettano allora di quale sapere siano sapienti i sofisti, essi rispondono che non insegnano cultura, verità, ma quelle conoscenze che sono più capaci di produrre utilità e piacere nell'individuo.

Ed è proprio questo che richiedono gli arricchiti ateniesi desiderosi di fare carriera politica, di potersi difendere con efficacia nei tribunali.[6]

Essi insegnano una "*technè*", un sapere particolare che è "*l'arte del vivere bene*" che si possiede col "*rendere più forte il discorso più debole*", con la retorica.[7]

> «Sapiente è colui che a uno di noi, a cui le cose appariscano ed esistano come cattive, riesca, invertendone il senso, a farle apparire ed esistere come buone... e così i sapienti e valenti oratori fanno apparire come giuste alla città le cose oneste invece delle disoneste.»
>
> (Platone, *Teeteto*, 166)

La virtù con i sofisti non dipende più dalla nascita ma dal sapere accessibile a tutti quelli che possono pagarselo. Essi superano l'antico ideale aristocratico guerriero del *bello e del buono* (*kalokagathia*), della forza fisica e del valore, e per questo sono avversati dai regimi conservatori e benpensanti, scandalizzati dall'insegnamento a pagamento di una educazione che prima si trasmetteva di padre in figlio.[8]

Il sapere, la tecnica sofistica si propone invece di ricongiungere la conoscenza alla pratica della vita. Afferma Protagora nel dialogo platonico dedicato al sofista:

> «Riconosco di essere sofista e di educare gli uomini... l'oggetto del mio insegnamento consiste nel sapersi condurre con senno, così nelle faccende domestiche, tanto da amministrare nel modo migliore la propria casa, come nelle faccende pubbliche, tanto da essere perfettamente capace di trattare e discutere le cose della città.»
>
> (Platone, *Protagora*, 317, 319)

Relatività del *nomos* (legge) in Protagora

Messa da parte ogni distinzione tra vero e falso, tra bene e male, l'uomo ha tuttavia bisogno nella sua azione di un principio di riferimento (*nomos*) sicuro e valido per tutti.

Qual è il criterio allora per stabilire ciò che è giusto e ciò che non lo è?
Prima dei sofisti era giusto ciò che stabilivano le leggi dello Stato consacrate dalla tradizione e dalla religione: sono gli dei che danno le leggi alla città.[9]

Ma i sofisti, contestatori di ogni credenza e tradizione, non accettano più questa verità precostituita e attraverso un'analisi "sociologica" *ante litteram* mettono a confronto le varie leggi degli stati e scoprono che spesso ciò che è giusto per uno stato non lo è per un altro; se le leggi fossero dettate dagli dei dovrebbero essere identiche per tutti, per tutti stabilire lo stesso criterio di giustizia. Se così non è, ciò è dovuto al fatto che invece le leggi sono frutto di convenzioni umane.

La rottura tra *nomos* e *physis*

Il criterio ionico della legge [10] che esiste oggettivamente nell'ordine stesso della natura, e che gli uomini riprendono e applicano alla loro città, è ormai completamente superato.

Quindi le leggi cambiano da società a società, ma tuttavia l'uomo ha bisogno di un criterio di giustizia, di un principio per il suo comportamento politico e morale.

Se vogliamo trovare un criterio unico valido per tutti ci dobbiamo riferire a ciò che nell'uomo è sempre presente e permane immutabile, cioè alla natura, che non è soggetta alle convenzioni umane.

Se noi osserviamo il comportamento degli esseri naturali dove la natura si manifesta spontaneamente, come negli animali o nei neonati, troveremo un principio inalterabile e uguale per tutti:

- **per natura è giusto ciò che piace**.

Ma se tutti prendessero come elemento determinante del loro comportamento l'interesse egoistico individuale, allora inevitabilmente andremmo incontro ad uno stato di natura dove l'unica legge che conta è quella della giungla, dell'*homo homini lupus*, dove ognuno cerca di sopraffare l'altro.

Ciò non avverrà, sostengono i sofisti come Trasimaco e Callicle nell'interpretazione platonica – rispettivamente della Repubblica e del Gorgia – perché la stessa natura ha stabilito un ordine per cui:

- **è giusto ciò che piace al più forte**

e il più forte non sarà il più forzuto ma

- **colui che sa bene usare la parola**

Ma intanto come ci si dovrà comportare nei riguardi dello Stato e della legge?

Per prudenza e utilità bisogna rispettare la legge, ma trasgredirla solo se conviene e spezzarla quando si ha la forza per farlo.[11]

Per Protagora, invece, il relativismo etico e quello gnoseologico giustificano la democrazia, nella quale vale la regola della maggioranza, secondo la quale, per evitare conflitti e violenze, è necessario che ognuno possa esprimere le sue opinioni e poi si metta ai voti la linea da intraprendere, per quanto fallibile e rivedibile in ogni momento. Ciò spiega, anche, la grande stima di cui godette Protagora da parte del suo allievo Pericle, il quale gli affidò persino l'incarico di redigere la costituzione della colonia ateniese di Thurii in Magna Grecia.

Il nichilismo di Gorgia

Se l'etica di Protagora approda ad un relativismo sia pur moderato dall'ossequenza ad una legge cui si deve talora obbedire per convenienza, quella di Gorgia, basata sull'opera *Sul non essere o sulla natura*, sostiene l'assenza di ogni principio morale nel più totale nichilismo.

Arrivato alla conclusione (secondo l'interpretazione dello Pseudo-Aristotele) che solo il **nulla è**, tramite questa sequenza logica:

- **l'essere non esiste**:

poiché se è infinito nessun luogo potrebbe contenerlo, e non può essere finito poiché gli stessi eleati lo negano come tale;

- **se anche esistesse, non sarebbe conoscibile**:

chi è all'interno dell'Essere, dello Sfero parmenideo, non può conoscerlo;

- **se anche fosse conoscibile, non sarebbe dicibile né comunicabile ad altri**:

mancherebbero le parole per esprimerlo, e anche se fosse esprimibile non si potrebbe comunicare se non ciò che è oggetto d'esperienza;

per Gorgia la conoscenza è espressa in termini negativi: la verità non esiste, ogni sapere è impossibile, tutto è falso perché tutto è illusorio.

Se la verità non è raggiungibile né con i sensi ingannatori né con la ragione, su quali principi certi si reggerà la morale dell'uomo?

Gorgia risponde che non esistono valori, princìpi immutabili di comportamento, ma ognuno di noi dovrà affrontare la situazione in cui si trova e semplicemente reagire ad essa.[12]

La morale situazionistica

È questa la **morale della situazione**, per cui il dovere di comportarsi in un modo piuttosto che in un altro varierà a seconda del soggetto, della sua età, della sua cultura, delle circostanze.

Quando Gorgia fu incaricato dal governo ateniese di celebrare i caduti nella guerra del Peloponneso, disse che questi non furono eroi, ma erano da onorare perché avevano accettato la situazione in cui si erano trovati e avevano saputo agire come le circostanze richiedevano, rispondendo cioè all'apparenza della situazione.

Di fronte al dramma della vita l'unica consolazione è la parola, che acquista valore proprio perché non esprime la verità ma l'apparenza. La parola crea un mondo perfetto dov'è bello vivere.

La parola è magica: pur avendo un corpo piccolissimo è la grande dominatrice dell'uomo.

> «La parola è un gran dominatore, che con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere; riesce infatti a calmar la paura, e a eliminare il dolore, e a suscitare la gioia, e ad aumentar la pietà»
>
> (Gorgia, *Encomio*, 8)

La parola esprime al meglio le passioni che guidano la vita dell'uomo, oppure è il caso che domina ogni vicenda umana.

Note

1. ^ Fabio Cioffi, *I filosofi e le idee*, vol I pag.129 e sgg, ed.B.Mondadori
2. ^ A.Levi, *Storia della sofistica*, Morano, Bari 1966
3. ^ M.Sacchetto, *L'esperienza del pensiero. Le poleis e l'età di Pericle*, p.59 e sgg, Loescher 2006
4. ^ M.Sacchetto, op.cit. pag.66 e sgg.
5. ^ U.Perrone, *Storia del pensiero filosofico*, Vol.I, pag.54, Società Editrice Internazionale, Torino 1975
6. ^ D.Lanza, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Liguori, Napoli 1979
7. ^ R.Barilli, *Retorica*, Isedi, Milano 1979
8. ^ A.Levi, op.cit.
9. ^ *I Presocratici*, a cura di G. Giannantoni, *Il concetto ionico della giustizia*, Laterza, Bari, 1986, pagg.89-90.
10. ^ Vedi Anassimandro

11. ^ M.Migliori, *La filosofia di Gorgia*, Celue, Milano 1973
12. ^ M.Sacchetto, op.cit.*La morale della situazione*,pag.72

Bibliografia

- Su la voce Gorgia secondo Pseudo-Aristotele" (Dizionario Enciclopedico Italiano, ed. Treccani).
- *I sofisti. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner e M. Battegazzore, La Nuova Italia, Firenze 1962, 4 voll.
- M. Untersteiner, *I sofisti*, B. Mondadori, Milano 1996
- W. Jaeger, *Paideia*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1959, vol. I
- D. Musti, *Democratìa. Origini di un'idea*, Laterza, Bari 1995
- F.M. Heichelheim, *Storia economica del mondo antico*, Laterza, Bari 1972
- M. Migliori, *La filosofia di Gorgia*, Celue, Milano 1973
- F. Cioffi, *I filosofi e le idee*, B. Mondadori, Milano 2005, vol I, pag.129
- A. Levi, *Storia della sofistica*, Morano, Bari 1966
- M. Sacchetto, *L'esperienza del pensiero. Le poleis e l'età di Pericle*, Loescher, Torino 2006
- U. Perrone, *Storia del pensiero filosofico*, Società Editrice Internazionale, Torino 1975
- R. Barilli, *Retorica*, Isedi, Milano 1979
- D. Lanza, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Liguori, Napoli 1979
- *I Presocratici*, a cura di G. Giannantoni, "Il concetto ionico della giustizia", Laterza, Bari 1986

Voci correlate

- Relativismo
- Relativismo gnoseologico
- Sofisti
- Protagora
- Gorgia
- Dissoi logoi (Sofistica)

Collegamenti esterni

- *i Sofisti*, su *forma-mentis.net*. URL consultato il 31 dicembre 2006 (archiviato dall'url originale il 19 dicembre 2006).
- Quadro storico e culturale (http://www.homolaicus.com/teorici/sofisti/sofisti.htm) dell'età dei Sofisti
- intervista (https://web.archive.org/web/20061129181802/http://www.emsf.rai.it/scripts/interviste.asp?d=256) su Rai.emsf.it di Francesco Adorno su i Sofisti
- articolo (http://digilander.libero.it/moses/sofisti.html) di Daniele Lo Giudice
- *Il relativismo etico dei sofisti*, su *platon.it*.

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Relativismo_etico_sofistico&oldid=125390998"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 31 gen 2022 alle 14:05.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Socrate e scuole socratiche minori

WIKIPEDIA

Socrate

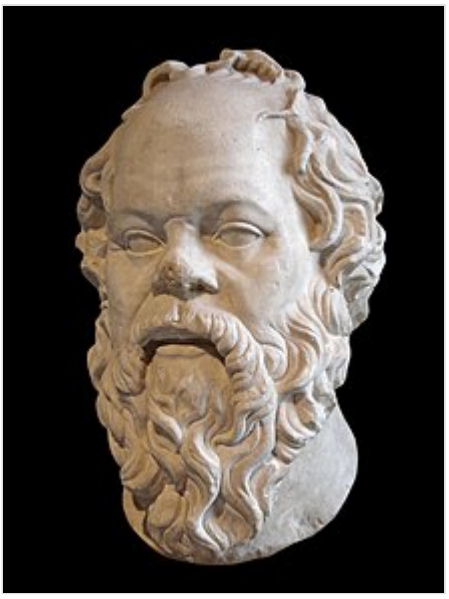
Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Socrate (disambigua)**.*

Socrate (in greco antico: Σωκράτης**?**, *Sōkrátēs*, pronuncia: [sɔː'kratɛːs]; Atene, 470 a.C./469 a.C.[1] – Atene, 399 a.C.) è stato un filosofo greco antico, uno dei più importanti esponenti della tradizione filosofica occidentale.

Il contributo più importante che egli ha dato alla storia del pensiero filosofico consiste nel suo metodo d'indagine: il dialogo che utilizzava lo strumento critico dell'*elenchos* (ἔλεγχος, élenchos = "confutazione") applicandolo prevalentemente all'esame in comune (ἐξετάζειν, *exetàzein*) di concetti morali fondamentali. Per questo Socrate è riconosciuto come padre fondatore dell'etica o filosofia morale.

È considerato il vero padre del pensiero storico occidentale.[3]



Testa di Socrate, scultura di epoca romana conservata al Museo del Louvre. Socrate fu il primo filosofo a essere ritratto. Tutte le altre immagini dei filosofi presocratici sono opere di fantasia.[2]

Indice

Biografia
- Origini e formazione
- L'attività politica

Il processo
- L'accettazione della condanna
- La morte
- Il ringraziamento ad Asclepio

Le fonti sulla vita

Il contesto storico

La dottrina socratica
- Sapere di non sapere
- La scoperta dell'anima umana
- Il *dáimon* (δαίμων) socratico
- Conosci te stesso
- La maieutica

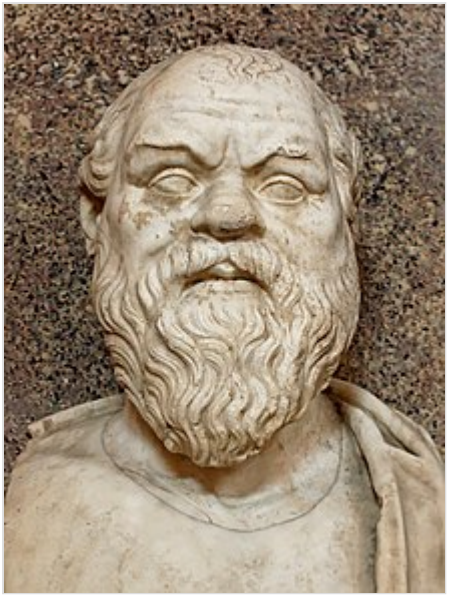
Differenze con i sofisti
- Maestro della paideia
- Brachilogia e ironia

Le accuse politiche

La "questione socratica"
I discepoli
Importanza ed influenza culturale
Cinematografia
Note
Bibliografia
Raccolta delle fonti
Bibliografia essenziale
Bibliografia d'approfondimento
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Origini e formazione



Busto di Socrate conservato nei Musei Vaticani

(GRC)	(IT)
«Πρὸς ἐμαυτὸν δ᾽ οὖν ἀπιὼν ἐλογιζόμην ὅτι τούτου μὲν τοῦ ἀνθρώπου ἐγὼ σοφώτερός εἰμι· [...] ἀλλ᾽ οὗτος μὲν οἴεταί τι εἰδέναι οὐκ εἰδώς, ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἴομαι[4].»	«Dovetti concludere meco stesso che veramente di cotest'uomo ero più sapiente io: [...] costui credeva sapere e non sapeva, io invece, come non sapevo, neanche credevo sapere.»

Socrate e Santippe: incisione di Otto van Veen, XVII secolo

(Platone, *Apologia di Socrate*, trad. di Manara Valgimigli, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 2 voll., Laterza, Bari 1966, vol. 1, 21d, p. 39)

Il padre di Socrate, Sofronisco, fu uno scultore del demo di Alopece, ed è possibile che abbia trasmesso tale mestiere al giovane figlio, anche se nessuna testimonianza gli attribuisce alcun mestiere:[5] in tal senso, secondo Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, II, 19)[6], opera di Socrate sarebbero state le Cariti,[7] vestite,

sull'acropoli di Atene. Sua madre, Fenarete, che aveva già avuto un figlio di nome Patrocle da un precedente matrimonio[8] con Cheredemo,[9] sarebbe stata una levatrice.[10]

Probabilmente Socrate era di famiglia benestante, di origini aristocratiche: nei dialoghi platonici non risulta che egli esercitasse un qualsiasi lavoro e del resto sappiamo che egli combatté quando era tra i 40 e i 50 anni[11] come oplita[12] nella battaglia di Potidea, e in quelle di Delio e di Anfipoli. È riportato nel dialogo *Simposio* di Platone che Socrate fu decorato per il suo coraggio. In un caso, si racconta, rimase al fianco di Alcibiade ferito, salvandogli probabilmente la vita. Durante queste campagne di guerra dimostrò di essere straordinariamente resistente, marciando in inverno senza scarpe né mantello; così attesta Alcibiade:

> «Prima di tutto, nelle fatiche era superiore non solo a me, ma anche a tutti gli altri. Quando, restando isolati da qualche parte, come avviene in guerra, eravamo costretti a rimanere senza cibo, gli altri, nel resistere alla fame, non valevano nulla nei suoi confronti [...]. Nella sua resistenza, poi, ai freddi dell'inverno, che là sono terribili, fece cose mirabili [...]. Quando ci fu la battaglia in cui gli strateghi dettero a me il premio di valore, nessun altro uomo mi salvò la vita se non costui, che non volle abbandonarmi ferito e riuscì a trarre in salvo me stesso e le armi insieme. E io, Socrate, già allora esortai gli strateghi a dare il premio di valore a te [...]. Ma gli strateghi, per riguardo alla mia posizione sociale, volevano darlo a me, il premio, e tu ti sei dato più premura degli strateghi perché il premio lo ricevessi io e non tu.[13][14]»

L'attività politica

Nel 406, come membro del Consiglio dei Cinquecento (Bulé), Socrate fece parte della Pritania quando i generali della battaglia delle Arginuse furono accusati di non avere soccorso i feriti in mare e di non avere seppellito i morti per inseguire le navi spartane. Socrate ricopriva la carica di epistate e fu l'unico nell'assemblea che si oppose alla richiesta illegale di un processo collettivo contro i generali. Nonostante pressioni e minacce bloccò il procedimento fino alla conclusione del suo mandato quando infine sei generali ritornati ad Atene furono condannati a morte.[15] Nel 404 i Trenta Tiranni ordinarono a Socrate e ad altri quattro cittadini di arrestare il democratico Leone di Salamina affinché fosse mandato a morte.[16] Socrate si oppose all'ordine «preferendo – secondo quanto tramandato dalla platonica *Lettera VII* – correre qualunque rischio che farsi complice di empi misfatti».[17]

Il processo

Il processo si tenne ad Atene nel 399 a.C. innanzi a una giuria di 501 cittadini e, com'era da aspettarsi per una figura come quella di Socrate, fu atipico: egli si difese contestando le basi del processo, anziché lanciarsi in una lunga e pregevole difesa o portando in tribunale la sua famiglia per impietosire i giudici, come di solito si faceva. Fu riconosciuto colpevole[18] per appena trenta voti di margine[19]. Dopodiché, come previsto dalle leggi dell'Agorà, sia Socrate sia Meleto dovettero proporre una pena per i reati di cui l'imputato era stato accusato. Socrate sfidò i giudici proponendo loro di essere mantenuto a spese della collettività nel Pritaneo, poiché riteneva che anche a lui dovesse essere riconosciuto l'onore dei benefattori della città, avendo insegnato ai giovani la scienza del bene e del male. Poi consentì di farsi multare, seppur di una somma ridicola (una mina d'argento dapprima, cioè tutto quello che egli possedeva; trenta mine poi, sotto pressione dei suoi seguaci, che si fecero garanti per lui). Meleto chiese invece la morte.

Furono messe ai voti le proposte: con ampia maggioranza (360 voti a favore contro 140 contrari[20]), più per l'impossibilità di punire Socrate multandolo di una somma così ridicola che per l'effettiva volontà di condannarlo a morte, gli ateniesi accolsero la proposta di Meleto e lo condannarono a morire mediante l'assunzione di cicuta.[21] Era pratica diffusa autoesiliarsi dalla città pur di sfuggire alla sentenza di morte, ed era probabilmente su questo che contavano gli stessi accusatori. Socrate dunque intenzionalmente irritò i giudici, che non erano in realtà mal disposti verso di lui; Socrate in effetti aveva già deciso di non andare in esilio, in quanto anche fuori di Atene avrebbe persistito nella sua attività: dialogare con i giovani e mettere in discussione tutto quello che si vuol fare credere verità certa.

Sostenne Socrate:

> «Perciò mi ritroverò a rivivere la stessa situazione che mi ha portato alla condanna: qualcuno dei parenti dei miei giovani discepoli si irriterà della mia ricerca della verità e mi accuserà.»

Del resto, egli non temeva la morte, che nessuno sa se sia o no un male, ma la preferiva all'esilio, per lui sì un male sicuro.[22]

L'accettazione della condanna

Come racconta Platone nel dialogo del *Critone*, Socrate, pur sapendo di essere stato condannato ingiustamente, una volta in carcere rifiutò le proposte di fuga dei suoi discepoli, che avevano organizzato la sua evasione corrompendo i carcerieri. Ma Socrate non sfuggirà alla sua condanna poiché «è meglio subire ingiustizia piuttosto che commetterla»; egli accetterà la morte che d'altra parte non è un male perché o è un sonno senza sogni, oppure darà la possibilità di visitare un mondo migliore dove, dice Socrate, s'incontreranno interlocutori migliori con cui dialogare. Quindi egli continuerà persino nel mondo dell'aldilà a professare quel principio a cui si è attenuto in tutta la sua vita: il dialogo.

Secondo il Suida (X° sec.) nell'antica Grecia ai condannati a morte si dava l'opportunità di scegliere il tipo di esecuzione tra daga (sgozzatura), laccio (soffocazione) e cicuta (avvelenamento)[23]. Quindi sarebbe stato lo stesso Socrate a scegliere la morte per cicuta.[24]

Si pone a questo punto uno dei temi più dibattuti della *questione socratica*, cioè il rapporto tra Socrate e le leggi[25]: perché Socrate accetta l'ingiusta condanna?

La morte

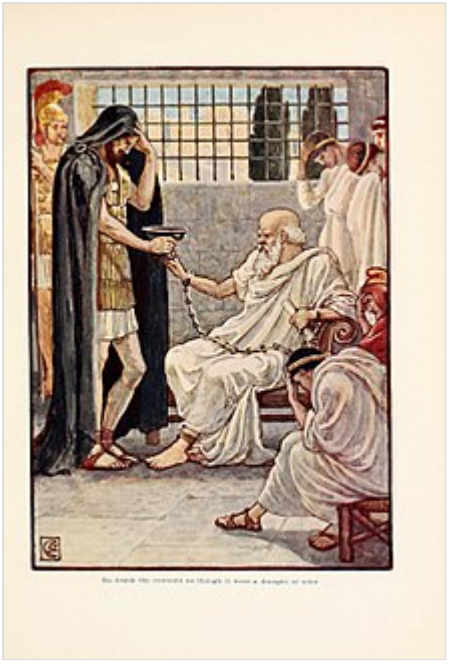
> «Ma è ormai venuta l'ora di andare: io a morire, e voi, invece, a vivere. Ma chi di noi vada verso ciò che è meglio, è oscuro a tutti, tranne che al dio.»

(Platone, *Apologia di Socrate*, 42a, tr. di Giovanni Reale)

La morte di Socrate[26] ci viene dettagliatamente descritta da Platone, che tuttavia non era presente alla fine del maestro, nel dialogo del *Fedone*. Nell'ultimo giorno di vita di Socrate, erano invece presenti Euclide di Megara e Terpsione col quale dialoga nel *Teeteto*.[27] Socrate trascorre serenamente, secondo le sue abitudini, la sua ultima giornata in compagnia dei suoi amici e discepoli, dialogando di filosofia come aveva sempre fatto, e in particolare affrontando il problema dell'immortalità dell'anima e del destino dell'uomo nell'aldilà.

Quindi Socrate si reca in una stanza a lavarsi per evitare alle donne il fastidio di accudire al suo cadavere.[28] Tornato nella cella, dopo avere salutato i suoi tre figlioli (Sofronisco, dal nome del nonno, Lamprocle e il piccolo Menesseno) e le donne di casa, li invita ad andarsene. Scende il silenzio nella prigione sino a quando giunge il messo degli Undici ad annunciare a quel singolare prigioniero, così diverso dagli altri, come egli dice, per la sua gentilezza, mitezza e bontà, che è giunto il tempo di morire. L'amico Critone vorrebbe che il maestro, come hanno sempre fatto gli altri condannati a morte, rimandasse ancora l'ultima ora poiché non è ancora il tramonto, il tempo stabilito dalla condanna, ma Socrate:

Morte di Socrate, tela di Jacques-Louis David



Socrate decide di bere la cicuta, in un fumetto novecentesco.

«È naturale che costoro facciano così perché credono d'avere qualcosa da guadagnare...[io] credo di non avere altro da guadagnare, bevendo un poco più tardi [il veleno], se non di rendermi ridicolo a' miei stessi occhi, attaccandomi alla vita e facendone risparmio quando non c'è più niente da risparmiare...[29]»

Giunto il carceriere incaricato della somministrazione della cicuta[30], Socrate si rivolge a lui, poiché in questo "dialogo" è lui il più "sapiente", chiedendogli che cosa si deve fare e se si può libare a un qualche dio. Il boia risponde che basta bere il veleno che è della giusta quantità per morire e non è quindi possibile usarne una parte per onorare gli dèi. Socrate allora dice che si limiterà a pregare la divinità perché gli assicuri un felice trapasso e, così detto, beve la pozione, poi cammina finché il veleno non fa effetto.

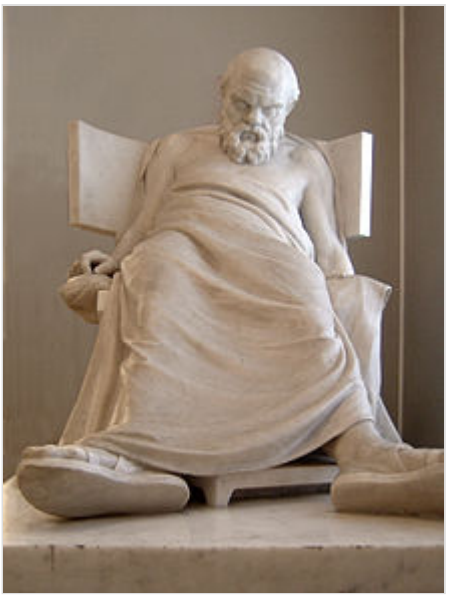
Gli amici a questo punto si abbandonano alla disperazione ma Socrate li rimprovera facendo, lui che sta morendo, a loro coraggio:

> «Che stranezza è mai questa, o amici, non per altra ragione io feci allontanare le donne perché non commettessero di tali discordanze. E ho anche sentito dire che con parole di lieto augurio bisogna morire. Orsù dunque state quieti e siate forti.[31]»

Il paralizzarsi e il raffreddarsi delle membra, divenute insensibili, dai piedi verso il torace, segnala il progressivo avanzare del veleno:[32]

> «E ormai intorno al basso ventre era quasi tutto freddo; ed egli si scoprì – perché s'era coperto – e disse, e fu l'ultima volta che udimmo la sua voce: «O Critone, noi siamo debitori di un gallo ad Asclepio: dateglielo e non dimenticatevene!»[33]»

Il ringraziamento ad Asclepio



«Un sonno senza sogni» (Platone, *Apologia di Socrate*)

Queste ultime parole di Socrate morente hanno dato luogo a varie interpretazioni da parte degli studiosi: quella più semplice e diffusa è che egli, che non vuole lasciare debiti irrisolti né con gli uomini né con gli dèi, prega Critone di ringraziare per suo conto il dio Asclepio (l'Esculapio per i romani) per avergli reso la morte indolore, come egli dice poco dopo il rifiuto del carceriere alla possibilità di libare con il veleno preparato nella giusta quantità per morire («pregare gli dei che il trapasso da qui all'al di là, avvenga felicemente, questo mi pare sia lecito; questo io voglio fare e così sia»).[34]

Un'altra interpretazione vede un'analogia riguardo alle circostanze, che, descritte da Tacito, sembrano avere una certa somiglianza con la fine di Socrate, delle morti dei filosofi romani Seneca e Trasea Peto che libarono a Giove Liberatore per ringraziarlo perché, sia pure con la morte, li liberava dai loro nemici e, in quel caso, principalmente da Nerone.[35] Quindi è possibile che Socrate volesse ringraziare per essere stato, in quel modo, liberato dai suoi persecutori in modo da non dovere compromettere la propria integrità morale, sottomettendosi a loro o abiurando le sue convinzioni.[36]

Altri ritengono, come Friedrich Nietzsche, che Socrate ringrazi il dio della medicina per averlo guarito dalla malattia del vivere:

> «Queste ridicole e terribili "ultime parole" significano per chi ha orecchie: «O Critone, la vita è una malattia!»[37]»

Coerente con questa interpretazione è lo stesso mito di Asclepio, che narra come questi avesse guarito un morto resuscitandolo, attirandosi per l'atto sacrilego l'ira di Zeus che lo fulminò riducendolo in cenere.[38]

Interpreti moderni, rifacendosi allo stesso racconto della morte di Socrate, avanzano l'ipotesi che con queste parole egli voglia ingraziarsi il dio perché guarisca il suo discepolo Platone che all'inizio del dialogo è descritto come ammalato[39]; altri ancora che Socrate preghi il dio che lo risani dal disonore subìto per la condanna come corruttore e empio da parte degli ateniesi. Invero però Socrate non dice "devo" ma "dobbiamo", riferendosi quindi a più persone, un gallo ad Asclepio.[40]

Del plurale *dobbiamo* fornisce un'interpretazione, ripresa anche da Michel Foucault (1926-1984), Georges Dumézil (1898-1986)[41] secondo il quale Critone e Socrate stesso devono il gallo ad Asclepio perché, grazie a un provvidenziale sogno, sono guariti da un delirio delle loro menti, che suggeriva, soprattutto a Critone, di fare fuggire Socrate dal carcere sottraendosi alle Leggi.

Alcuni autori, mettendo da parte ogni sottigliezza ermeneutica, sostengono che le ultime parole di Socrate non siano altro che il delirio senza senso di un moribondo, a causa del veleno.[42]

Franz Cumont sostiene che non sia casuale il riferimento di Socrate al gallo, in quanto questo animale, sacro ad Asclepio, nel mito greco, aveva il potere di scongiurare, allontanare o annullare influssi maligni anche oltre la morte.[43]

Infine altri autori ritengono che Socrate voglia ringraziare il dio per l'ultima giornata trascorsa, come quelle di tutta la sua vita, in rasserenanti ragionamenti filosofici.[44]

Le fonti sulla vita

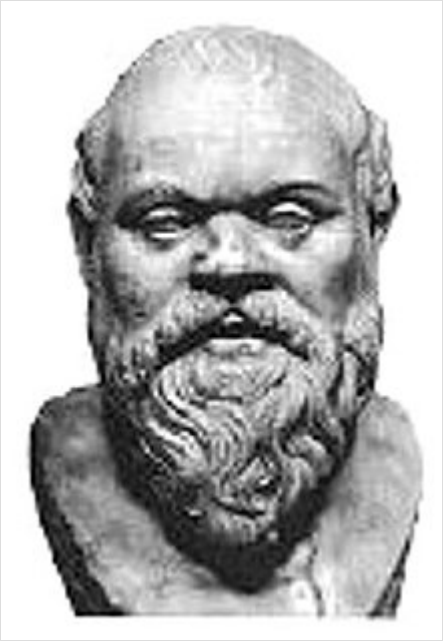
È noto il fatto che Socrate non abbia lasciato alcuno scritto per sua scelta personale perché fece dell'oralità lo strumento essenziale del suo "fare filosofia" in forma dialogica. Ricaviamo quindi il pensiero di Socrate dalle opere dei suoi discepoli, tra cui spicca soprattutto il sopraccitato Platone che fu per lungo tempo uno di essi e che condivise, negli scritti giovanili, il pensiero del maestro, a tal punto che risulta difficile distinguere il pensiero socratico da quello platonico, che acquisì poi una maggiore originalità solo nella maturità e nella vecchiaia.[46][47]

Socrate è descritto da Alcibiade, nel *Simposio* platonico, come un uomo avanti negli anni e piuttosto brutto, e aggiunge anche che era come quelle teche apribili, installate di solito ai quadrivi, raffiguranti spesso un satiro, che custodivano all'interno la statuetta di un dio. Questo pare quindi fosse l'aspetto di Socrate, fisicamente simile a un satiro, e tuttavia sorprendentemente buono nell'animo, per chi si soffermava a discutere con lui.

Diogene Laerzio riferisce che, secondo alcuni antichi, Socrate avrebbe collaborato con Euripide alla composizione delle tragedie, ispirando in esse temi profondi di riflessione.[48]

Socrate fu sposato con Santippe, che gli diede tre figli: Lamprocle, Sofronisco e Menesseno.[49][50] Santippe, secondo alcune fonti, ebbe fama di donna insopportabile e bisbetica (Diogene Laerzio in *Vite dei filosofi*, II, 36, narra che una volta Santippe, dopo avere ingiuriato il coniuge, «gli versò addosso l'acqua»). Socrate stesso attestò che avendo imparato a vivere con lei era divenuto ormai capace di adattarsi a qualsiasi altro essere umano, esattamente come un domatore che avesse imparato a domare cavalli selvaggi, si sarebbe trovato a suo agio con tutti (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, 36-37).[51] Egli d'altra parte era talmente preso dalle proprie ricerche filosofiche al punto da trascurare ogni altro aspetto pratico della vita, tra cui anche l'affetto della moglie, finendo per condurre un'esistenza quasi vagabonda. Socrate viene anche rappresentato come un assiduo partecipante ai simposi, intento a bere e a discutere. Fu un bevitore leggendario, soprattutto per la capacità di tollerare bene l'alcool al punto che quando il resto della compagnia era ormai completamente ubriaca egli era l'unico a sembrare sobrio.[52]

Un'altra fonte della vita e del pensiero di Socrate è rappresentata dalle opere cosiddette socratiche *Apologia di Socrate* (Ἀπολογία Σωκράτους), *Simposio* (Συμπόσιον), *Detti memorabili di Socrate* (Ἀπομνευμονεύματα Σωκράτους) dello storico Senofonte discepolo di Socrate[53] che la storiografia ottocentesca ha apprezzato per le notizie sulla vita del maestro mentre quella novecentesca le ha considerate di scarso interesse soprattutto se confrontate alle opere platoniche.[54] Dalle opere di Senofonte dedicate al maestro complessivamente l'immagine di Socrate che emergerebbe sarebbe quella di un uomo virtuoso e morigerato, cittadino modello, timorato degli dei, instancabile nel predicare la virtù e nell'esortare i giovani all'obbedienza verso i genitori e le leggi dello Stato.[55] «La critica più recente guarda tuttavia con maggiore



Busto di Socrate come Sileno risalente all'età di Traiano. Socrate fu descritto dai suoi contemporanei, Platone, Senofonte e Aristofane, come fisicamente "brutto"[45]. In particolare, nel *Simposio* platonico, il personaggio Alcibiade lo accosta alla figura dei "Sileni" quegli esseri propri della cultura religiosa greca, a metà tra un dèmone e un animale, che formavano i cortei del dio dell'ebbrezza, Dioniso. Ma la "bruttezza" di Socrate cela, per mezzo di una maschera, qualcos'altro:

> «Alcibiade paragona Socrate a quei Sileni che nelle botteghe degli scultori servono da contenitori per le raffigurazioni degli dèi. Così, l'aspetto esteriore di Socrate, l'apparenza quasi mostruosa, brutta, buffonesca, imprudente, non è che una facciata, una maschera.»
>
> (Pierre Hadot, *Elogio di Socrate*, Genova, Il Melangolo, 1999, p.13)

equilibrio agli scritti senofontei, riconoscendogli chiarezza e coerenza; la figura di Socrate che se ne ricava spicca per il carattere morale e una certa forma di ascetismo. Molto spazio viene dedicato all'intellettualismo socratico e alle nozioni di bene e di virtù, nonché alla dialettica del maestro...»[56]

Socrate nella cesta nella commedia *Le nuvole* di Aristofane. Stampa del XVI secolo

Un'altra testimonianza la troviamo in *Le nuvole*, commedia di Aristofane dove Socrate viene rappresentato come veniva visto da alcuni ad Atene e cioè come un pedante seccatore perso nelle sue discussioni astratte e campate in aria. Aristofane infatti mostra Socrate dentro una cesta che cala dalle nuvole mentre è tutto intento a delle ricerche strambe e ridicole, come calcolare quanto è lungo il salto della pulce, o quale sia l'origine del ronzio delle zanzare. Aristofane vuole evidentemente fare una caricatura di queste ricerche naturalistiche che egli impropriamente attribuisce a Socrate, e anche avvertire che chi si dedica allo studio della natura in genere è un ateo, che rigetta la religione tradizionale, nella sua commedia ridicolmente sostituita dal culto delle *Nuvole*.

Testimone indiretto - essendo nato più di un decennio dopo la sua morte - del pensiero socratico è Aristotele, che però risulta poco attendibile poiché egli tende a esporre il pensiero dei filosofi precedenti interpretandolo secondo il suo personale punto di vista, operando distorsioni e fraintendimenti sui concetti originali. Aristotele infatti, presenta la dottrina socratica come incentrata, in un primo tentativo fallito, nell'individuare la definizione del concetto. A questo, secondo Aristotele, mirava la ricerca che si esprimeva nel continuo interrogare (τί ἐστιν; *tì estin*?, "che cos'è?") che Socrate effettuava nel dialogo: la definizione precisa della cosa di cui si stava parlando. In particolare Aristotele attribuiva a Socrate la scoperta del metodo della definizione e induzione, che considerava l'essenza del metodo scientifico. Stranamente però, Aristotele affermava pure che tale metodo non fosse adatto all'etica. Socrate invece avrebbe erroneamente applicato questo suo metodo all'esame dei concetti morali fondamentali del tempo, come per esempio le virtù di *pietà*, *saggezza*, *temperanza*, *coraggio*, e di *giustizia*.[57]

Probabilmente Socrate frequentò il gruppo degli amici di Pericle e conobbe le dottrine dei filosofi naturalisti ionici di cui apprezzava in particolare Anassimandro, fattogli conoscere da Archelao. Nel 454 a.C. essendo presenti ad Atene Parmenide e Zenone di Elea, Socrate ebbe modo di conoscere la dottrina degli eleati come pure fu in rapporti con i sofisti Protagora, Gorgia e Prodico, creduto il suo maestro fino all'età moderna sulla base di *Protagora* 341a e *Menone* 96d e *Teeteto* 151a-d. Quest'ultimo passaggio attribuisce al demone socratico la scelta di coloro che con l'aiuto di Dio potevano progredire nella conoscenza del vero e di quanti dovevano essere rinviati a Prodico, considerato il più vicino alla religiosità e al metodo dialettico di Socrate.

Si sa che fu molto interessato al pensiero di Anassagora ma se ne allontanò per la teoria del νοῦς 'nūs *("la mente") che metteva ordine nel caos primigenio degli infiniti semi. Secondo alcuni interpreti Socrate pensava che questo principio ordinatore dovesse essere identificato con il sommo principio del Bene, un principio morale alla base dell'universo, ma quando invece si accorse che per Anassagora il Nous doveva invece rappresentare un principio fisico, una forza materiale, ne fu deluso e abbandonò la sua dottrina.*

Il contesto storico

L'Acropoli con il Partenone, raffigurazione del nazionalismo greco al tempo di Pericle[58]

Il periodo storico in cui visse Socrate è caratterizzato da due date fondamentali: il 469 a.C. e il 404 a.C. La prima data, quella della sua nascita, segna la definitiva vittoria dei Greci sui Persiani (battaglia dell'Eurimedonte). La seconda si riferisce a quando all'età dell'oro di Pericle seguirà, dopo il 404 con la vittoria spartana, l'avvento del governo dei Trenta tiranni. Visse durante un periodo di transizione, dall'apice del potere di Atene fino alla sua sconfitta per mano di Sparta e della sua coalizione nella guerra del Peloponneso. Dopo la sconfitta di Atene, nella città greca s'insedió un regime oligarchico e filospartano guidato da Crizia, suo discepolo e zio di Platone. Dopo appena un anno, il governo dei Trenta tiranni decadde e s'instaurò un governo democratico conservatore formato da esiliati politici, guidato da Trasibulo. Egli giudicò Socrate un nemico politico per i rapporti che aveva avuto con Crizia e Alcibiade, suo scapestrato discepolo e presunto amante, accusato di avere tradito Atene per Sparta.

Il nuovo regime democratico[59] voleva riportare la città allo splendore dell'età di Pericle instaurando un clima di pacificazione generale: infatti non perseguitò, com'era abitudine, i nemici del partito avverso ma concesse un'amnistia. Si voleva tornare a creare in Atene una compattezza e solidarietà sociale riproponendo ai cittadini gli antichi ideali e i principi morali che avevano fatto grande Atene. Ma nella città si diffondeva l'insegnamento, seguito con entusiasmo da molti, specie giovani, dei sofisti i quali invece esercitavano una critica corrosiva di ogni principio e verità che si volesse dare per costituita dalla religione o dalla tradizione.

La dottrina socratica

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Interpretazioni del pensiero di Socrate****.*

Molti studiosi di storia della filosofia[60] concordano nell'attribuire a Socrate la nascita di quel peculiare modo di pensare che ha consentito l'origine e lo sviluppo della riflessione astratta e razionale, che sarà il fulcro portante di tutta la filosofia greca successiva. Il primo a sviluppare questa interpretazione della dottrina socratica fu Aristotele che attribuì a Socrate la scoperta del "metodo della definizione" e induzione, che egli considerava uno, ma non l'unico, degli assi portanti del metodo scientifico.

Sapere di non sapere

Paradossale fondamento del pensiero socratico è il "sapere di non sapere", un'ignoranza intesa come consapevolezza di non conoscenza definitiva, che diventa però movente fondamentale del desiderio di conoscere. La figura del filosofo secondo Socrate è completamente opposta a quella del saccente, ovvero del sofista che si ritiene e si presenta come sapiente, perlomeno di una sapienza tecnica come quella della retorica.

Le fonti storiche che ci sono pervenute descrivono Socrate come un personaggio animato da una grande sete di verità e di sapere, che però sembravano continuamente sfuggirgli. Egli diceva di essersi convinto così di non sapere, ma proprio per questo di essere più sapiente degli altri.[61]

Nell'*Apologia di Socrate* ci viene descritto come egli abbia preso coscienza di ciò a partire da un singolare episodio. Un suo amico, Cherefonte, aveva chiesto alla Pizia, la sacerdotessa dell'oracolo di Apollo a Delfi, chi fosse l'uomo più sapiente di Atene, e questa aveva risposto che era Socrate. Egli sapeva di non essere sapiente e quindi, poiché l'oracolo non può mentire, il vero significato del suo responso era che solo colui che si reputa ignorante è il vero sapiente.

Ma alla fine del confronto, racconta Socrate, coloro che credevano di essere sapienti, messi di fronte alle proprie contraddizioni (l'*aporia* socratica) e inadeguatezze, provarono stupore e smarrimento, apparendo per quello che erano: dei presuntuosi ignoranti che non sapevano di essere tali. «Allora capii», dice Socrate, «che veramente io ero il più sapiente perché ero l'unico a sapere di non sapere, a sapere di essere ignorante. In seguito quegli uomini, che erano coloro che governavano la città, messi di fronte alla loro pochezza presero a odiare Socrate».

> «Ecco perché ancora oggi io vo d'intorno investigando e ricercando...se ci sia alcuno...che io possa ritenere sapiente; e poiché sembrami che non ci sia nessuno, io vengo così in aiuto al dio dimostrando che sapiente non esiste nessuno[62]»

Egli quindi "investigando e ricercando" conferma l'oracolo del dio, mostrando così l'insufficienza della classe politica dirigente. Da qui le accuse dei suoi avversari: egli avrebbe suscitato la contestazione giovanile insegnando con l'uso critico della ragione a rifiutare tutto ciò che si vuole imporre per la forza della tradizione o per una valenza religiosa. Socrate in realtà (sempre secondo la testimonianza di Platone) non intendeva affatto contestare la religione tradizionale, né corrompere i giovani incitandoli alla sovversione.

La scoperta dell'anima umana

Secondo l'interpretazione data da John Burnet (1863-1928), Alfred Edward Taylor (1869-1945), Werner Jaeger[63], anche se non condivisa da tutti,[64] Socrate fu di fatto il primo filosofo occidentale a porre in risalto il carattere personale dell'anima umana.[65]

È l'anima, infatti, a costituire la vera essenza dell'uomo. Sebbene la tradizione orfica e pitagorica avessero già identificato l'uomo con la sua anima, in Socrate questa parola risuona in forma del tutto nuova e si carica di significati antropologici ed etici:[66]

> «Tu, ottimo uomo, poiché sei ateniese, cittadino della Polis più grande e più famosa per sapienza e potenza, non ti vergogni di occuparti delle ricchezze, per guadagnarne il più possibile, e della fama e dell'onore, e invece non ti occupi e non ti dai pensiero della saggezza, della verità, e della tua anima, perché diventi il più possibile buona?»
>
> (*Apologia di Socrate*, traduzione di Giovanni Reale, Rusconi, 1993)

Mentre gli Orfici e i Pitagorici consideravano l'anima ancora alla stregua di un demone divino, Socrate la fa coincidere con l'io, con la coscienza pensante di ognuno, di cui egli si propone come maestro e curatore.[67] Non sono i sensi a esaurire l'identità di un essere umano, come insegnavano i sofisti, l'uomo non è corpo ma anche ragione, conoscenza intellettiva, che occorre rivolgere a indagare la propria essenza.[68] Non solo Platone in diversi passi dei suoi dialoghi, ma anche la cosiddetta tradizione "indiretta" testimoniano come Socrate, al contrario dei sofisti, riconducesse la cura dell'anima alla conoscenza dell'intima natura umana nel senso su indicato.[69]

In proposito è stato rilevato:

> «È da notare che troviamo questa concezione dell'anima, come sede dell'intelligenza normale e del carattere, diffusa nella letteratura della generazione immediatamente posteriore alla morte di Socrate; essa è comune a Isocrate, Platone, Senofonte; non può quindi essere la scoperta di nessuno di loro. Ma è del tutto o quasi assente dalla letteratura delle epoche precedenti. Deve perciò avere avuto origine con qualche contemporaneo di Socrate, ma non conosciamo nessun pensatore contemporaneo al quale essa possa essere attribuita all'infuori di Socrate, il quale nelle pagine sia di Platone sia di Senofonte la professa costantemente.»
>
> (Taylor, *Socrate*, cit. in F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, Milano 1997)

Gabriele Giannantoni ha contestato questi esiti, in particolare la dottrina dell'anima andrebbe riportata esclusivamente al pensiero platonico secondo la cosiddetta interpretazione "evolutiva" della filosofia platonica, che però è piuttosto antiquata e messa già in crisi dal nuovo paradigma interpretativo della scuola di Tubinga,[70] cioè l'idea che nel suo lungo itinerario filosofico Platone avesse sviluppato e mutato, anche profondamente, il suo pensiero, passando gradatamente da una fase giovanile di preponderante impegno apologetico nei confronti di Socrate, di difesa della sua memoria e di riflessione appassionata sulla sua eredità filosofica, a una fase di progressivo distacco dal maestro (la fase della cosiddetta "crisi del socratismo"), fino alla conquista della sua piena maturità e originalità, caratterizzata dalla dottrina delle idee, dalla dottrina della natura e del destino dell'anima umana e dalla costruzione del suo grande edificio filosofico ed etico-politico».[71]

Occorrerebbe cioè constatare « [...] il riconoscimento nell'attività di Platone, di una fase letteraria giovanile, alla quale venivano fatti risalire quei dialoghi (Ippia minore, Liside, Carmide, Lachete, Protagora, Eutifrone, Apologia e Critone) nei quali manca ogni riferimento alla dottrina delle idee, qualsiasi indagine di filosofia

della natura e di antropologia, non compare la dottrina dell'immortalità dell'anima e ci si limita a indagini morali, considerate tradizionalmente più proprie del Socrate storico»[72]

L'*Apologia di Socrate* resta comunque, secondo Giovanni Reale, la testimonianza più attendibile in favore della tesi che vede Socrate come lo scopritore del concetto occidentale di anima:

> «Per sostenere questa tesi basterebbe il documento della sola *Apologia di Socrate*. E che l'Apologia sia non un'invenzione di Platone, ma un documento con precisi fondamenti storici è facilmente dimostrabile.[...] Il messaggio che nell'*Apologia* viene presentato come specifico messaggio filosofico di Socrate è, appunto, quello del nuovo concetto di anima con la connessa esortazione alla «cura dell'anima».»
>
> (G. Reale, introduzione a *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. XVI.)

Il *dáimon* (δαίμων) socratico

Socrate affermava di credere, oltre agli dèi riconosciuti dalla *polis*, anche in una particolare divinità minore, appartenente alla mitologia tradizionale, che egli indicava con il nome di *dáimōn*. Il *dáimon* per Socrate non aveva il significato anche negativo che altri autori greci classici evidenzieranno[73] ma era un essere divino inferiore agli dèi ma superiore agli uomini che possiamo intendere anche con il termine *genio*.[74] Socrate si diceva tormentato da questa voce interiore che si faceva sentire non tanto per indicargli come pensare e agire, ma piuttosto per dissuaderlo dal compiere una certa azione. Socrate stesso dice di essere continuamente spinto da questa entità a discutere, confrontarsi, e ricercare la verità morale. Kant avrebbe successivamente paragonato questo principio "divino" all'imperativo categorico, alla coscienza morale dell'uomo.

Conosci te stesso

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Conosci te stesso***.

Il tempio di Apollo a Delfi

Il motto "ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ" ("Γνῶθι σεαυτόν" - *Gnòthi seautòn*, «Conosci te stesso»), risalente alla tradizione religiosa di Delfi, voleva significare, nella sua laconica brevità, la caratteristica dell'antica sapienza greca: quella dei sette sapienti. Il significato originario, dedotto da alcune formule a noi pervenute (*Nulla di troppo*, *Ottima è la misura*, *Non desiderare l'impossibile*), era quello di volere ammonire a conoscere i propri limiti, «conosci chi sei e non presumere di essere di più»; era dunque un'esortazione a non cadere negli eccessi, a non offendere la divinità pretendendo di essere come il dio.[75] Del resto tutta la tradizione antica mostra come l'ideale del saggio, colui che possiede la *sophrosyne* ("prudenza", "temperanza"), sia quello di conseguire la moderazione e di rifuggire il suo opposto: la tracotanza e la superbia (Ὕβρις, Hýbris).

La maieutica

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Metodo socratico***.

Il termine *maieutica* viene dal greco μαιευτική (*maieutikḕ*; sottinteso: τέχνη *téchnē*). Letteralmente, sta per "l'arte della levatrice" (o "dell'ostetrica"), ma l'espressione designa il metodo socratico così come è esposto da Platone nel *Teeteto*. L'arte dialettica, cioè, viene paragonata da Socrate a quella della levatrice, il mestiere di sua madre: come quest'ultima, il filosofo di Atene intendeva "tirare fuori" dall'allievo pensieri assolutamente personali, al contrario di quanti volevano imporre le proprie vedute agli altri con la retorica e l'arte della parola come facevano i sofisti. Parte integrante di questo metodo è il ricorso a battute brevi (brachilogia) in opposizione ai lunghi discorsi (macrologia) del metodo retorico dei sofisti.

Nel *Teeteto* platonico Socrate afferma:

> «La mia arte di maieutico in tutto è simile a quella delle levatrici, ma ne differisce in questo, che essa aiuta a fare partorire uomini e non donne e provvede alle anime generanti e non ai corpi. Non solo, ma il significato più grande di questa mia arte è ch'io riesco, mediante di essa, a discernere, con la maggior sicurezza, se la mente del giovane partorisce fantasticheria e menzogna, oppure cosa vitale e vera. E proprio questo io ho in comune colle levatrici: anche io sono sterile, sterile in sapienza; e il rimprovero che già molti mi hanno fatto che io interrogo gli altri, ma non manifesto mai, su nulla, il mio pensiero, è verissimo rimprovero. Io stesso, dunque, non sono affatto sapiente né si è generata in me alcuna scoperta che sia frutto dell'anima mia. Quelli, invece, che entrano in relazione con me, anche se da principio alcuni d'essi si rivelano assolutamente ignoranti, tutti, poi, seguitando a vivere in intima relazione con me, purché il dio lo permetta loro, meravigliosamente progrediscono, com'essi stessi e gli altri ritengono. Ed è chiaro che da me non hanno mai appreso nulla, ma che essi, da sé, molte e belle cose hanno trovato e generato.»
>
> (Platone, *Teeteto*, 151d)

Differenze con i sofisti

Socrate, a differenza dei sofisti, che egli definiva "prostituti della cultura" poiché professavano la loro arte a scopo di lucro,[76] filosofava per semplice amore del sapere e soprattutto mirava a convincere l'interlocutore non ricorrendo ad argomenti retorici e suggestivi, ma sulla base di argomenti razionali. Socrate si presentava così come una persona anticonformista, che in opposizione alle convinzioni della folla rifugge il consenso e l'omologazione: garanzia di verità è per lui non la condivisione irriflessa, ma la ragione che porta alla reciproca persuasione.

Si è detto inoltre come egli non lasciò niente di scritto della sua filosofia perché pensava che, come il bronzo che percosso emette sempre lo stesso suono, la parola scritta non risponde alle domande e alle obiezioni dell'interlocutore, ma interrogata fornisce sempre la stessa risposta. Per questo i dialoghi socratici appaiono spesso "inconcludenti", non nel senso che girano a vuoto, ma piuttosto che *non chiudono* la discussione, perché la conclusione rimane sempre aperta, pronta a essere rimessa nuovamente in discussione.[77]

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Comunicazione filosofica****.*

Tuttavia, come è stato evidenziato, la filosofia stessa di Socrate segna il passaggio da un tipo di cultura orale, basata sulla tradizione mimetico-poetica, a una mentalità di tipo concettuale-dialettico, preludio di un'alfabetizzazione maggiormente diffusa. Socrate è ancora l'ultimo rappresentante della cultura orale, ma in lui già si avvertirebbe l'esigenza di un sapere astratto e definitivo, da esprimere in forma scritta, esigenza che

sarà fatta propria da Platone, che d'altra parte conserverà nello scritto filosofico la forma dialogica, che svanirà nelle opere della vecchiaia, dove il dialogo sarà semplicemente quello *dell'anima con sé stessa*. Lo stesso Platone d'altronde affermava che la sua filosofia va ricercata altrove rispetto ai suoi scritti.[78]

Il fatto che Socrate preferisse il discorso orale a quello scritto è il motivo per cui egli era stato confuso con i sofisti. Secondo Platone è questa una delle colpe di Socrate: lui che era vero sapiente si dichiarava ignorante e i sofisti, veri ignoranti, facevano professione di sapienza. In questo modo il maestro contribuiva a confondere il vero ruolo della filosofia ed egli stesso al processo, pur avendo rifiutato l'aiuto di un celebre "avvocato" sofista, per l'abitudine di dialogare con chiunque in strada e nei più diversi luoghi, era stato ritenuto dagli ateniesi un sofista.

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Dialettica eristica***.

Maestro della paideia

È pur vero che Socrate come i sofisti metteva in discussione un certo modo di intendere l'ideale educativo della *paideia*, ma con intenti del tutto opposti: i sofisti con lo scopo di dissolverlo, Socrate invece con lo scopo di tutelarlo.

La *paideia* esaltava lo spirito di cittadinanza e di appartenenza costituendolo come elemento fondamentale alla base dell'ordinamento politico-giuridico delle città greche. L'identità dell'individuo era pressoché inglobata da quell'insieme di norme e valori che costituivano l'identità del popolo stesso: per questo più che un procedimento educativo o di socializzazione potrebbe essere definito come processo di uniformazione all'*ethos* politico.

La dottrina dei sofisti si poneva contro questa omologazione della *paideia*, da essi giudicata "conservatrice" e prevaricatrice; essi miravano perciò a contestarne la verità, tramite l'arte della retorica e a fare apparire vero ciò che a loro conveniva, prevalendo con la parola sull'altro e ad annullare qualsiasi valore di verità e giustizia sostituendovi il proprio egoistico interesse. Socrate invece voleva piuttosto verificare e smascherare se sotto quell'ideale educativo non vi fosse quello di addormentare le coscienze critiche a scopi di potere personale.

Ed è così che la scoperta socratica dell'anima umana assume toni decisamente educativi e morali.[79] Secondo Platone, infatti, Socrate è l'unico che intende correttamente il senso della politica, come capacità di rendere migliori i cittadini.[80] Socrate li esorta a occuparsi, più che delle cose della città, della città stessa.[81] In lui c'è pertanto uno stretto legame tra filosofia e politica, che in Platone diventerà esplicito, ma in Socrate già affiora come esigenza di anteporre sempre il bene della città e il rispetto delle leggi agli egoismi dei singoli.[82]

> «Questo, vedete, è il comandamento che mi viene da Dio. E sono convinto che la mia patria debba annoverare fra i benefici più grandi questa mia dedizione al volere divino. Tutta la mia attività, lo sapete, è questa: vado in giro cercando di persuadere giovani e vecchi a non pensare al fisico, al denaro con tanto appassionato interesse. Oh! pensate piuttosto all'anima: cercate che l'anima possa divenir buona, perfetta.»

(*Apologia di Socrate*, 29 d - 30 b, trad. di E. Turolla, Milano-Roma 1953)

Brachilogia e ironia

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Brachilogia*** *e* ***Ironia socratica****.*

D'altra parte è vero che anche lui esaltava la parola, ma, al contrario dei sofisti che usavano il monologo e che praticamente parlavano da soli, il suo discorrere era un *dià logos*, una parola che *attraversava* i due interlocutori. Mentre i sofisti infatti miravano ad abbindolare l'interlocutore usando il *macròs logos*, il grande e lungo discorso che non dava spazio alle obiezioni, Socrate invece dialogava con brevi domande e risposte (la cosiddetta *brachilogia* socratica – letteralmente "breve dialogare") proprio per dare la possibilità di intervenire e obiettare a un interlocutore che egli rispettava per le sue opinioni.

Un'altra caratteristica del dialogo socratico, che lo distingueva dal discorso torrentizio dei sofisti, era il continuo domandare di Socrate su quello che stava affermando l'interlocutore; sembrava quasi che egli andasse alla ricerca di una precisa definizione dell'oggetto del dialogo. «*Ti estì*», "che cos'è" [quello di cui parli]?

A tali interrogativi, per esempio alla domanda «che cos'è la viltà?», l'interlocutore rispondeva sempre con un elenco di casi vili: vile è chi danneggia gli altri, chi si comporta in modo disonorevole... Socrate, tuttavia, contestando i singoli esempi, non si accontentava di questo sterile catalogo, bensì sembrava volere ricercare la definizione della viltà in sé stessa tale che rappresentasse una verità indiscutibile. Alla fine, non riuscendoci, l'interlocutore dichiarava la propria ignoranza che era il punto a cui Socrate voleva arrivare.

È questa infatti l'*ironia di Socrate* che, per non demotivare l'interlocutore e per fare in modo che egli senza imposizioni si convinca, finge di non sapere quale sarà la conclusione del dialogo, accetta le tesi dell'interlocutore e le prende in considerazione, portandola poi ai limiti dell'assurdo in modo che l'interlocutore stesso si renda conto che la propria tesi non è corretta.

Chi dialoga con Socrate tenterà varie volte di dare una risposta precisa ma alla fine si arrenderà e sarà costretto a confessare la sua ignoranza. Proprio questo sin da principio sapeva e voleva Socrate: la sua non era fastidiosa pedanteria[83] ma il volere dimostrare che la presunta sapienza dell'interlocutore fosse in realtà ignoranza. Come scrive infatti Senofonte:

> «Egli discorreva sempre di cose umane esaminando che cosa è santità, che cosa empietà, che cosa ingiustizia, che cosa saggezza, che cosa pazzia, che cosa coraggio, che cosa viltà, che cosa Stato, che cosa politica, che cosa governo, che cosa uomo di governo, e simili cose»

(*Memorabili*, I, 1, 11-16)

Le accuse politiche

> «[…] questo ha sotto scritto e giurato Meleto di Meleto, Pitteo, contro Socrate di Sofronisco, Alopecense. Socrate è colpevole di non riconoscere come Dei quelli tradizionali della città, ma di introdurre Divinità nuove; ed è anche colpevole di corrompere i giovani. Pena: la morte»

(lettera d'accusa contro Socrate presentata da Meleto in Diogene Laerzio, *Vita e dottrine dei filosofi*, II, 5, 40.)

Il continuo dialogare di Socrate, attorniato da giovani affascinati dalla sua dottrina e da importanti personaggi, nelle strade e piazze della città fece sì che egli venisse scambiato per un sofista dedito ad attaccare imprudentemente e direttamente i politici. Il filosofo, infatti, dialogando con loro dimostrò come la loro vantata sapienza in realtà non esistesse. Socrate venne quindi ritenuto un pericoloso nemico politico che contestava i tradizionali valori cittadini.

Per questo Socrate, che aveva attraversato indenne i regimi politici precedenti, che era rimasto sempre ad Atene e che non aveva mai accettato incarichi politici, fu accusato e messo sotto processo, dal quale poi sarebbe derivata la sua condanna a morte.

Causa materiale del processo furono due esponenti di rilievo del regime democratico, Anito e Licone, i quali, servendosi di un prestanome, Meleto, un giovane ambizioso, fallito letterato, accusarono il filosofo di:

- corrompere i giovani insegnando dottrine che propugnavano il disordine sociale;
- non credere negli dei della città e tentare di introdurne di nuovi.

L'accusa di "ateismo", che rientrava in quella di "empietà" (ἀσέβεια, *asebeia*), condannato da un decreto di Diopeithes all'incirca nel 430 a.C., fu evidentemente un pretesto giuridico per un processo politico, poiché l'ateismo era sì ufficialmente riprovato e condannato ma tollerato e ignorato se affermato privatamente.[84] Poiché la religione e la cittadinanza erano ritenute un tutt'uno, accusando Socrate di ateismo lo si incolpò di avere cospirato contro le istituzioni e l'ordine pubblico. D'altra parte Socrate non aveva mai negato l'esistenza degli dei della città ed eluse facilmente l'accusa sostenendo di credere in un *dáimon*, creatura minore figlia delle divinità tradizionali.

Lisia si offrì di difendere Socrate, ma egli rifiutò probabilmente perché non voleva confondersi con i sofisti e preferì difendersi da solo. Descritto da Platone nella celebre *Apologia di Socrate*, il processo evidenziò due elementi:

- che da chi non lo conosce, Socrate è stato confuso con i sofisti considerati corruttori morali dei giovani e
- che egli era odiato dai politici.

Riguardo all'accusa di corrompere i giovani essa va spiegata con il fatto che Socrate era stato maestro di Crizia e di Alcibiade, due personaggi che nell'Atene della restaurazione democratica godevano di pessima fama. Crizia era stato il capo dei Trenta tiranni e Alcibiade, per sfuggire al processo che gli era stato intentato, aveva tradito Atene ed era passato a Sparta, combattendo contro la propria patria. Furono tali rapporti di educatore che ebbe con questi due personaggi a porre le basi dell'accusa di corrompere i giovani.[85]

Oggi la critica più attenta ha dimostrato che il processo e la morte di Socrate non furono un avvenimento incomprensibile rivolto contro un uomo, apparentemente trascurabile e non pericoloso per il regime democratico, che voleva ricostruire un'unità politica e spirituale all'interno della città. Uno studioso inglese scrive infatti che fu principalmente:

> «[...] la diffidenza suscitata dai rapporti di Socrate con i "traditori" che spinse i capi della restaurata democrazia a sottoporlo a processo nel 400-399. Alcibiade e Crizia erano morti entrambi, ma i democratici non si sentivano al sicuro finché l'uomo che s'immaginava avesse ispirato i loro tradimenti esercitava ancora influenza sulla vita pubblica.[86]»

La "questione socratica"

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Questione socratica***.

Di Socrate, Kierkegaard sosteneva che l'unica cosa certa era che fosse esistito.[87]

Come per la cosiddetta "questione omerica" è stata posta così una "questione socratica", riferita non solo al suo pensiero ma anche alle notizie della sua vita, su cui si sono cimentati diversi autori: Olof Gigon,[88]; Heinrich Maier[89], Francesco Adorno[90], Jean Brun[91], Gregory Vlastos[92], Jan Patočka[93], Giovanni Reale.[94]

I discepoli

Fra i discepoli di Socrate più importanti vi fu Platone, che fu a sua volta maestro di Aristotele che formerà con i primi due quel trio composto dai pensatori tra i più influenti della storia della filosofia occidentale. Anche se non rinomato come Platone, tra gli allievi di Socrate vi fu Antistene, che fu maestro di Diogene di Sinope e che riprese il tema del dubbio socratico facendone il fulcro della corrente dei cinici, dalla quale nacque, con Zenone di Cizio, lo stoicismo che annoverava tra i suoi membri Cicerone, Seneca e Marco Aurelio. Anche Aristippo, allievo di Socrate, sviluppò la concezione socratica dell'eudemonia che venne rielaborata e sviluppata ulteriormente da Epicuro e dalla sua scuola degli epicurei.

Platone e Aristotele (particolare di *La Scuola di Atene*, di Raffaello)

Giovanni Reale considera tutte le correnti filosofiche principali dell'età ellenistica (epicureismo, stoicismo, scetticismo e cinismo) come "scuole socratiche minori".[95]

Importanza ed influenza culturale

Già i primi scrittori cristiani videro in Socrate uno dei massimi esponenti di quella tradizione filosofica pagana che, pur ignorando il messaggio evangelico, più si era avvicinata ad alcune verità del Cristianesimo.[96] Il martire cristiano san Giustino, nell'*Apologia prima* (XLVI, 3), sosteneva che «coloro che vissero con il Logos sono cristiani, anche se furono ritenuti atei, come tra gli Elleni, Socrate, Eraclito e quelli simili a loro»[97].

> «L'Umanesimo e il Rinascimento videro in Socrate uno dei modelli più alti di quella umanità ideale che era stata riscoperta nel mondo antico. L'umanista Erasmo da Rotterdam, profondo conoscitore dei testi platonici, era solito dire: «Santo Socrate, prega per noi» (*Sancte Socrates, ora pro nobis*).

> Anche l'età dell'Illuminismo ha visto in Socrate un suo precursore: il XVIII secolo fu detto il "secolo socratico", giacché in quel periodo egli rappresentò l'eroe della tolleranza e della libertà di pensiero.[98]»

Per le vicende della sua vita e della sua filosofia che lo condussero al processo e alla condanna a morte è stato considerato, dal filosofo e classicista austriaco Theodor Gomperz, il «primo martire per la causa della libertà di pensiero e d'investigazione»[99].

> «...dall'antichità ci è pervenuto un quadro della figura di Socrate così complesso e così carico di allusioni che ogni epoca della storia umana vi ha trovato qualche cosa che le apparteneva. Già i primi scrittori cristiani videro in Socrate uno dei massimi esponenti di quella tradizione filosofica pagana che, pur ignorando il messaggio evangelico, più si era avvicinata ad alcune verità del Cristianesimo.[96]»

Cinematografia

- *Processo e morte di Socrate*, regia di Corrado D'Errico (1939)
- *Barefoot in Athens,* regia di George Schaefer (1966)
- *Socrate*, regia di Roberto Rossellini (1971)
- *Il banchetto di Platone*, regia di Marco Ferreri (1989)
- Su tutti i film che hanno portato la figura di Socrate al cinema si veda: Daniele Calzetta, *Socrate al cinema*, Mimesis, Milano 2023, 176 pp., ISBN 9788857593494

Note

1. ^ *Socrate*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
2. ^ Ubaldo Nicola, *Antologia di filosofia. Atlante illustrato del pensiero*, Giunti Editore, 2002, p.465
3. ^ *Agli albori del pensiero*, su *raicultura.it*. URL consultato il 22 settembre 2023.
4. ^ Plato, *ΑΠΟΛΟΓΙΑ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ*, in *Platonis opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet in universitate andreana litterarum graecarum professor collegii mertonensis olim socius. Tomus I, tetralogias I-II continens, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, MCMV, 21d, ISBN non esistente. URL consultato il 29 agosto 2017.
5. ^ Monique Canto-Sperber
6. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 55, ove si dice: «Duride scrive che egli fu servo e lavorò in opere di pietra; alcuni dicono che egli scolpì le Cariti, vestite, che sono sull'Acropoli».
7. ^ Così anche Pausania I, 22,8 e IX, 35, 7. Ma Plinio, *Historia naturalis*, XXXVI, 32 precisa che tale Socrate non va confuso con Socrate il pittore («Non postferuntur et Charites in propylo Atheniensium, quas Socrates fecit, alius ille quam pictor, idem ut aliquim putant»). Qui Salvatore Rizzo (in Pausania *Viaggio in Grecia* I, nota 13, p.412, Milano, Rizzoli) e Giovanni Reale (nota 76, p. 1331 in Diogene Laerzio *Vite e dottrine dei più celebri filosofi* Milano, Bompiani) leggono come una precisazione volta a non confondere il Socrate filosofo, dall'autore dell'opera che invece sarebbe lo scultore Socrate il tebano (cit. in Pausania IX, 25,3). Diversamente Gian Biagio Conte (in Plinio, *Storia naturale*, vol. V, p. 573, Torino, Einaudi) critica tale lettura "moderna" considerando plausibile che il Socrate filosofo sia l'autore dell'opera.

8. ^ John Burnet, *Interpretazione di Socrate*, Vita e Pensiero, 1994 p.46
9. ^ Platone, *Eutidemo*, 297 E
10. ^ «Socrate – Oh, mio piacevole amico! e tu non hai sentito dire che io sono figliuolo d'una molto brava e vigorosa levatrice, di Fenàrete? Teeteto – Questo sì, l'ho sentito dire. Socrate – E che io esercito la stessa arte l'hai sentito dire? Teeteto – No, mai! Socrate – Sappi dunque che è così. Tu però non andarlo a dire agli altri. Non lo sanno, caro amico, che io possiedo quest'arte;» (Platone, *Teeteto*, 149 a-151 d.) Il mestiere che Socrate afferma di avere ereditato dalla madre è naturalmente non quello di fare nascere neonati ma l'arte della *maieutica*.
11. ^ «*Quando i comandanti che voi eleggeste per darmi ordini mi assegnarono un posto a Potidea, ad Anfipoli e a Delio, rimasi in quel posto che mi assegnarono e rischiai di morire* (in Platone, *Apologia di Socrate*, 29e)»
12. ^ L'oplita era un fante dotato di un'armatura pesante e costosa; per questo gli opliti erano i cittadini più facoltosi delle *poleis* greche.
13. ^ Platone, *Simposio*, 219e - 220e (trad. G. Reale)
14. ^ Su Socrate e Alcibiade a Potidea, anche Plutarco, *Alcibiade* 7.4-5
15. ^ Maurizio Pancaldi, Mario Trombino, Maurizio Villani, *Atlante della filosofia: gli autori e le scuole, le parole, le opere*, Hoepli Editore, 2006 p.405
16. ^ Platone, *Apologia di Socrate*, trad. di M. Valgimigli, 32c, in Id., *Opere*, vol. 1, Laterza, Bari 1966, p. 54, ove si dice: «Quando poi ci fu l'oligarchia, ecco che un giorno i Trenta mi mandarono a chiamare con altri quattro, ci fecero venire nella sala del Tolo, e ci ordinarono di condurre via da Salamina Leonte di Salamina affinché morisse». Cfr. anche Andocide (I, 94), Lisia (XII, 52; XIII, 44) e Senofonte (*Elleniche*, II, 3, 39; *Memorabili*, IV, 4, 3).
17. ^ Platone, *Lettera VII*, trad. di A. Maddalena, 324d-325a, in Id., *Opere*, vol. 2, Laterza, Bari 1966, p. 1059, ove si dice: «Tra costoro [: i Trenta Tiranni] erano alcuni miei familiari e conoscenti, che sùbito mi invitarono a prendere parte alla vita pubblica, come ad attività degna di me. Io credevo veramente (e non c'è niente di strano, giovane come ero) che avrebbero purificata la città dall'ingiustizia traendola a un vivere giusto, e perciò stavo a osservare attentamente che cosa avrebbero fatto. M'accorsi così che in poco tempo fecero apparire oro il governo precedente: tra l'altro, un giorno mandarono, insieme con alcuni altri, Socrate, un mio amico più vecchio di me, un uomo ch'io non esito a dire il più giusto del suo tempo, ad arrestare un cittadino [: Leone di Salamina] per farlo morire, cercando in questo modo di farlo loro complice, volesse o no; ma egli non obbedì, preferendo correre qualunque rischio che farsi complice di empi misfatti». Cfr. anche Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, vol. 1, II, 24, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 56, ove è detto: «[Socrate] non cedette a Crizia e ai suoi amici quando ordinarono che Leonte di Salamina, uomo ricco, fosse condotto dinanzi a loro per essere mandato a morte»; Platone, *Apologia di Socrate*, trad. di M.M. Sassi, 32c-32e, in Id., *Apologia di Socrate-Critone* [1993], Rizzoli, Milano 2009, p. 149, ove si dice: «Anche allora [: quando i Trenta ordinarono l'arresto di Leone] [...] ho dimostrato che della morte non mi importa [...] un bel niente: sopra ogni altra cosa, invece, m'importa di non compiere azioni ingiuste o empie. Quel governo perciò, potente com'era, non mi ha spaventato al punto da farmi commettere un'ingiustizia; e usciti dalla Rotonda [: il Tolo (dal gr. Θόλος)], mentre gli altri quattro se ne andavano a Salamina a prendere Leone, io me ne sono tornato a casa. Ne sarei forse morto, se il governo non fosse stato rovesciato di lì a poco. E l'episodio vi potrà essere confermato da più d'un testimone».
18. ^ Luciano Canfora ricorda che «I cinquecento giudici che condannarono Socrate costituivano un significativo campione della cittadinanza ateniese. [...] I cinquecento cittadini tirati a sorte che lo giudicarono vedevano in lui un disturbante critico del sistema politico vigente e, insieme, un esempio negatore degli dèi e dunque delle basi etiche su cui poggiava la vita della comunità." - in *Critica della retorica democratica*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p.3.

19. ^ Nell'*Apologia di Socrate*, Platone parlerà di un risultato incerto: su 500 votanti, Socrate venne giudicato colpevole per soli 30 voti: 220 a favore, 280 contro; se 30 persone ancora fossero state persuase, si sarebbe risolto in un 250 a 250 e secondo la legge non vi sarebbe stata nessuna pena.
20. ^ Secondo Diogene Laerzio II,42.
21. ^ Marco Bracconi, *Il giorno della cicuta*, in *la Repubblica*, 15 luglio 2018, p. 61.
22. ^ «Nessuno sa cosa sia la morte e se essa non sia il maggiore di tutti i beni; e invece gli uomini ne hanno paura, come se sapessero bene che essa è il più grande dei mali. (Platone, *Apologia di Socrate*, trad. di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 1960, cap. 17) - «Eh via, Ateniesi! che, sarebbe una gran bella vita la mia, a questa mia età, andarmene in esilio, e mutare sempre da paese a paese, scacciato da ogni parte!" (Platone, *Apologia di Socrate*, *op.cit.*, 37c-d. 22.)»
23. ^ Τοῖς εἰς θάνατον κατακριθεῖσι τρία παρετίθουν (παρετιθεῖεν)· ξίφον, βρόχον, κώνειον.
24. ^ *Suidae lexicon graece & latine*, T. III, p. 434. Halle e Brunswick, 1705.
25. ^ Gary Young, *Socrates and Obedience*, Phronesis, Vol. 19, No. 1 (1974), pp. 1-29
26. ^ Per un'interpretazione sulla morte di Socrate si veda: M. M. Sassi, *La morte di Socrate*, in *I Greci. Storia cultura arte società*, a cura di S. Settis, 2. *Una storia greca*. II. Definizioni, Torino 1997 pp.1323-1338
27. ^ Fedone, 59c.
28. ^ Carlo Sini, *I filosofi e le opere*, vol. I, Principato, nota p.92
29. ^ Platone, *Fedone*, a cura di M. Valgimigli, in *Opere* vol.I pp. 187-189
30. ^ Scrivono di questo veleno composto dalla cicuta Persio, Giovenale e altri ma Senofonte, Platone, discepoli di Socrate, Cicerone, Valerio Massimo, Plutarco scrivono genericamente della morte di Socrate per veleno non citando la cicuta. Secondo Aulo Gellio invece Socrate fu avvelenato per un infuso di cicuta e altri veleni. (Antonio Targioni Tozzetti, *Corso di botanica medico-farmaceutica e di materia medica*, Firenze, per Vincenzo Batelli e compagni, 1847, p.461)
31. ^ *Op.cit. ibidem*
32. ^ Platone non evidenzia nella morte di Socrate tutti gli effetti che questo veleno normalmente ha. Il veleno che l'erba contiene si chiama coniina, un alcaloide tossico che provoca la paralisi del sistema nervoso che comincia dalla gola con grandi difficoltà a inghiottire, poi si estende ai muscoli delle gambe e sale fino al torace paralizzando i movimenti respiratori provocando la morte per asfissia.(in *Scheda della coniina su Pubchem* (https://pubchem.ncbi.nlm.nih.gov/summary/summary.cgi?sid=8754)). La descrizione della morte di Socrate come indolore probabilmente è dovuta al fatto che Platone voglia sottolineare la separazione del corpo dall'anima come un avvenimento indolore oltreché benefico. (Cfr. C. Gill, *The death of Socrate* in *Classical Quarterly*, 23, 1973, pp.225-228). Altri autori, dati i sintomi descritti, hanno ritenuto che per Socrate si sia utilizzata una mistura di veleni: il termine "cicuta" del resto allude a un miscuglio di Conium, oppio e datura).(Cfr. Jean De Maleissye, *Storia dei veleni. Da Socrate ai giorni nostri*, Bologna, Odoya, 2008)
33. ^ Platone, *Fedone*, 118 a
34. ^ C. Sini, *I filosofi e le opere*, vol. I, Principato nota p.95
35. ^ Roberto Radice, *Seneca* (https://books.google.it/books?id=rxvsBAAAQBAJ&pg=PT48&lpg=PT48&dq=seneca+giove+liberatore&source=bl&ots=YUGE6CMFda&sig=up2VzZ0tDHJGYUHeXPCj1CHf-4I&hl=it&sa=X&ved=0CEEQ6AEwCGoVChMIoOToj9iKyQIVQ4YaCh0-fA52#v=onepage&q=seneca%20giove%20liberatore&f=false)
36. ^ Anna Laura Trombetti Budriesi, *Un gallo ad Asclepio. Morte, morti e società tra antichità e prima età moderna*, pp. 393-397
37. ^ F. Nietzsche, *Die fröliche Wissenschaft*, 1882, par. 340, (trad. it. *La gaia scienza* tomo II delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, Milano 1987)
38. ^ Platone, *Repubblica*, 408 bd

39. ^ Platone, *Fedone*, 59b
40. ^ R. Del Re, *Il gallo dovuto da Socrate ad Esculapio* in *Atene e Roma*, 14-16, 1954, pp.85-88
41. ^ G. Dumézil, *Le moyne noir en gris dedans Varenne, sotie nostradamique* (*Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*), Parigi, Adelphi 1987 e anche in Virginia Finzi Ghisi, *Place Vendôme*, ed. Moretti & Vitali, 1997
42. ^ R. Gautier, *Les dernières paroles de Socrate* in *Revue universitaire*, 64, 1955, pp.254-255
43. ^ F. Cumont, *A propos des dernières paroles de Socrate*, in *Compte rendu de l'Acadèmie des Inscriptiones et Belles Lettres*, 1934, p.124
44. ^ R. Minadeo, *Socrates' Debt to Asclepius* in *Classical Journal*, 66, 1961, p.297
45. ^ Platone, *Simposio* 215 B-C; Senofonte *Simposio*, IV,197; Aristofane, *Le nuvole*.
46. ^ Gabriele Giannantoni, intervento contenuto in *Le radici del pensiero filosofico* VI puntata: Socrate (*Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche*). Sempre Gabriele Giannantoni, nell'opera monumentale *Socratis et Socraticorum reliquiae* (Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit. Napoli, Bibliopolis, 1990, 4 voll.) ha raccolto le notizie e le fonti sulla figura storica di Socrate, incluso materiale attribuito a Eschine Socratico, Antistene e altri suoi contemporanei che lo avrebbero direttamente conosciuto.
47. ^ Secondo Vlastos i dialoghi platonici sono comunque una fonte attendibile, perché tendono a riflettere l'immagine del vero Socrate. Giovanni Reale poi spiega in *Socrate* (v. bibliografia) i motivi per cui l'*Apologia di Socrate* sia da considerare un testo fedele e attendibile. Giovanni Reale in varie opere ha offerto un'interpretazione di Socrate basata sul raffronto tra la filosofia greca prima e dopo Socrate: da tale confronto risulta così evidente, l'importanza attribuita da Socrate all'anima umana, l'attenzione rivolta ora alla dimensione interiore della persona, mentre prima era rivolta esclusivamente allo studio della natura e a stabilire i principi primi del cosmo (*archè*).
48. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, op. cit., pp. 54-55.
49. ^ Alessandro Ravera, Francesco Adorno, *Socrate*, a cura di Armando Massarenti, Gabriele Giannantoni (per la sezione "I testi"), serie "I Grandi Filosofi", Il Sole 24 ORE, 2006, pp. 49.
50. ^ Esiste tuttavia una tradizione minore, basata su testi di Diogene Laerzio e Aristosseno, secondo cui Socrate avrebbe avuto una concubina o una seconda moglie, Myrto, madre di due dei suoi figli. Tale versione fu però messa in dubbio già nell'antichità da Plutarco e Panezio e non riscuote oggi quasi alcun credito. Per maggiori informazioni e le citazioni relative, vedi qui.
51. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 61, ove si dice: «Ad Alcibiade che gli diceva che il minaccioso brontolio di Santippe era insopportabile, replicò: ‘Ma io mi ci sono abituato, come se udissi il rumore incessante di un argano’. [...] [Socrate] diceva che con una donna di carattere aspro bisogna comportarsi come i cavalieri con i cavalli focosi: ‘Come quelli dopo avere domato i cavalli furiosi la spuntano facilmente sugli altri, così anch'io abituato a convivere con Santippe mi troverò a mio agio con tutti gli altri uomini'».

52. ^

> «A quanto sembra, disse Erissimaco, è proprio una fortuna per tutti - per me, per Aristodemo, per Fedro, per tutti quanti - che voi, i migliori bevitori, dobbiate adesso rinunciare, perché noi non ce la faremmo a starvi dietro. Farei un'eccezione per Socrate: è tanto bravo a bere che a non bere, per lui andrà sempre bene, qualunque cosa decidiamo...
>
> ...Con Socrate, amici miei, non c'è niente da fare: quanto vorrà bere berrà, e non ci sarà verso di farlo ubriacare.
>
> [...] sapeva approfittarne meglio degli altri, in particolare per bere; non che ci fosse portato, ma se lo si forzava un po', lui poi superava tutti e - cosa assai strana - nessuno ha mai visto Socrate ubriaco (in Il Giardino dei Pensieri Platone, *Simposio* (http://www.ilgiardinodeipensieri.eu/testi/simposio.html)).»

53. ^ Diogene Laerzio racconta che Socrate avesse sbarrato la strada a Senofonte incontrato in un vicolo per domandargli come si potesse divenire virtuosi e al silenzio di Senofonte lo invitò a seguirlo. Lo stesso Diogene Laerzio e Strabone in un aneddoto, risultato falso, raccontano che Senofonte avrebbe salvato la vita a Socrate nella battaglia di Delio del 424 a.C. (Cfr. Arnaldo Momigliano, *Enciclopedia Italiana* (1936) alla voce "Senofonte")
54. ^ «Ci rappresentano il filosofo rimpicciolito e immeschinito, per dire così, a immagine e somiglianza di Senofonte.» (In *Enciclopedia Treccani* alla voce "Senofonte"
55. ^ Anna Santoni, Introduzione a: *Senofonte, Memorabili*, a cura di A. Santoni, Milano 1997
56. ^ *Enciclopedia Treccani* in *Dizionario di filosofia* (2009) alla voce "Senofonte"
57. ^ Da qui deriva l'interpretazione di Nietzsche che concepisce Socrate in senso aristotelico come l'iniziatore dello spirito apollineo, del pensiero logico-razionale.
58. ^ Pericle fece della Lega delio-attica un impero comandato da Atene. Il Partenone sostituì il più antico tempio di Atena Poliàs che era stato distrutto dai Persiani nel 480 a.C.. Questo progetto voleva non solo abbellire la città ma esibere la sua gloria. (in L. de Blois, *Un'introduzione al mondo antico*, p. 99)
59. ^ Vale qui avvertire di non confondere la democrazia greca antica con quella moderna: regime democratico non voleva dire il "governo del popolo" ma semplicemente espressione di quel partito che si opponeva a quello aristocratico; si potevano quindi trovare rappresentanti del ceto nobiliare come di quello popolare indifferentemente nell'uno o nell'altro dei due partiti.
60. ^ U. Nicola, G. Reale, E. Riva, E. Severino, G. Vlastos, P. Hadot e altri.
61. ^ *Apologia*, 20-55.
62. ^ Platone, *Apologia di Socrate* a cura di M.Valgimigli, in *Opere* pag.45
63. ^ Werner Jaeger. *Paideia* II,60 e segg.
64. ^ Recensendo la monografia d Taylor a proposito di Socrate come scopritore dell'idea occidentale di anima, lo storico della filosofia Guido Calogero scrive: «L'audacia di questa ricostruzione, che non si basa su alcuna testimonianza positiva, ma solo sulla mancanza di strumenti di transizione tra gli antichi concetti naturalistici dell'anima e la concezione etica che ne presuppone il platonismo è anche più forte di quella che conduce ad ascrivere a Socrate la teoria platonica delle idee.» (cfr.G. Calogero in *Giornale critico della filosofia italiana* 2, 1934, pp.223-227
65. ^ «Socrate, per quanto si sappia, creò la concezione dell'anima che da allora ha sempre dominato il pensiero europeo» (A. E. Taylor, *Socrate*, Firenze 1952, pag. 98).

66. ^ «Labbro greco non aveva mai, prima di lui, pronunziato così questa parola. Si ha il sentore di qualcosa che ci è noto per altra via: e il vero è che, qui per la prima volta nel mondo della civiltà occidentale, ci si presenta quello che ancora oggi talvolta chiamiamo con la stessa parola [...] La parola "anima", per noi, in grazia delle correnti per cui è passata la storia, suona sempre con un accento etico o religioso; come altre parole; "servizio di Dio" e "cura di anime", essa suona cristiana. Ma questo alto significato, essa lo ha preso nella predicazione protrettica di Socrate» (W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. II, Firenze 1967, pagg. 62-3).
67. ^ Platone, *Protagora*, 313, e 2.
68. ^ «Socrate: *L'anima è quella che governa. Colui dunque che ci esorta a conoscere noi stessi ci invita ad acquistare conoscenza della nostra anima*» (Platone, *Alcibiade maggiore*, 130 e, trad. di E. Turolla).
69. ^ F. Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
70. ^ C. de Vogel, *Ripensando Platone e il platonismo*, Vita e Pensiero, 1990, T. Szlezak, *Come leggere Platone*, Rusconi, 1991.
71. ^ G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2005, *ibidem*
72. ^ G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, ed. Bibliopolis 2005, *ibidem*
73. ^ Cfr. per esempio Senocrate in *Senocrate-Ermodoro, Frammenti*, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli: Bibliopolis, 1982, ISBN 88-7088-052-4: frr 222-230; Plutarco *Iside e Osiride*, 25.
74. ^ «Nelle antiche religioni politeista genio o spirito benefico o malefico...».(Voce corrispondente in *Il nuovo Zingarelli* ed. Zanichelli 1993)
75. ^ G. Calogero, op.cit. in bibliografia.
76. ^ Senofonte, *Memorabili* I.6.13.
77. ^ Il motivo per cui Socrate non scrisse nulla si può anche vedere accennato nel *Fedro* platonico, nelle parole che il re egiziano Thamus rivolge a Theuth, inventore della scrittura: *«Tu offri ai discenti l'apparenza, non la verità della sapienza; perché quand'essi, mercé tua, avranno letto tante cose senza nessun insegnamento, si crederanno in possesso di molte cognizioni, pur essendo fondamentalmente rimasti ignoranti e saranno insopportabili agli altri perché avranno non la sapienza, ma la presunzione della sapienza»*
78. ^ Platone, *Lettera VII*, 341 b.
79. ^ F. Sarri, *op. cit.*, pag. 63.
80. ^ Platone, *Gorgia*, 521 d.
81. ^ G. Cambiano, *Storia della filosofia antica*, Laterza, 2009.
82. ^ «La virtù è abilità per quelli che se ne ritenevano maestri, per Socrate [...] è bene e sapienza; la vita associata, individualismo governato dall'egoismo per i preparatori alla carriera politica, per Socrate è struttura organica di leggi che chiedono obbedienza e rispetto» (B. Mondin, *Storia della metafisica*, vol. I, pag. 125, E.S.D., 1998).
83. ^ Socrate stesso nel processo si definisce scherzosamente così: «*Sono stato come un tafano, un insetto che punge un animale sonnacchioso*», ma aggiunge: «*Io sono stato l'insetto che vi ha tenuto svegli, se me ne vado, voi vi addormenterete e finirete nell'ottusità*»
84. ^ Enciclopedia Treccani alla voce "Asebia"
85. ^ Le ricerche odierne oltretutto parrebbero dimostrare l'implicazione del filosofo in vicende che oggi si definirebbero di pedofilia (non però inconsuete e moralmente accettate per il tempo) che coinvolgerebbero i suddetti Crizia e Alcibiade e filosofi come Platone e addirittura il sofista Gorgia (Cfr. A. Veneziano e A. Sanson, "Socrate e Eros", Bologna, 2008).
86. ^ E. Taylor, *Socrate*, Londra, 1951, trad. it. Firenze 1952

87. ^ S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia*, par. 62 in *Opere*, trad. it. Milano 1993, pp. 301-308
88. ^ O. Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Tubingen-Basel 1947, pp.14,64
89. ^ H. Maier, *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia*, trad. it., 2 voll. Firenze 1978, I, p.1 ss
90. ^ F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Bari, 1973 pp7 ss., 20 ss.
91. ^ J. Brun, *Socrate*, trad. it. Milano 1995 p.12
92. ^ G. Vlastos *Socrate e il filosofo dell'ironia complessa*, trad. it. Firenze 1998
93. ^ J. Patocka, *Socrate*, trad. it. Milano 1999
94. ^ G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano 2000 p.9
95. ^ G. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano, Vita e pensiero, 1975
96. Gabriele Giannantoni, *Socrate*, Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche
97. ^ Gabriele Giannantoni (a cura di), *Socrate. Tutte le testimonianze, da Aristofane ai Padri cristiani*, Bari, Laterza, 1971, I, 6, p. 503, ISBN non esistente.
98. ^ Gabriele Giannantoni (a cura di), *Socrate. Tutte le testimonianze, da Aristofane ai Padri cristiani*, Bari, Laterza, 1971, p. XIX, ISBN non esistente.
99. ^ Theodor Gomperz, *Pensatori greci. Storia della filosofia antica dalle origini ad Aristotele e alla sua scuola*, traduzione di Luigi Bandini, Milano, Bompiani, 2013 [1895], p. 922, ISBN 978-88-452-7514-2.
    > «Finché vivranno uomini sulla terra, la memoria di quel processo non verrà meno. Mai cesserà di essere oggetto di viva deplorazione la condanna del primo martire per la causa della libertà di pensiero e di investigazione»

Bibliografia

Raccolta delle fonti

- *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (http://socratics-documentation.ancientsource.daphnet.org/it/home.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20160305184239/http://socratics-documentation.ancientsource.daphnet.org/it/home.html) il 5 marzo 2016 in Internet Archive.. Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G. Giannantoni, Naspoli, Bibliopolis, 1990 quattro volumi, 2090 pp. (raccolta delle testimonianze in greco e latino)
- Gabriele Giannantoni (a cura di), *Socrate. Tutte le testimonianze, da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Bari, Laterza, 1971, ISBN non esistente.
- Senofonte, *Tutti gli scritti socratici: Apologia di Socrate-Memorabili-Economico-Simposio*, a cura di Livia De Martinis, Milano, Bompiani, 2013.
- Filodemo di Gadara, *Testimonianze su Socrate*, a cura di Eduardo Acosta Méndez e Anna Angeli, Napoli, Bibliopolis, 1992. (testi tratti dai Papiri di Ercolano).

Bibliografia essenziale

- Francesco Adorno, *Introduzione a Socrate*, Laterza, Bari, 1999
- Guido Calogero, *Erasmo, Socrate e il Nuovo Testamento*, Accademia Nazionale dei Lincei, 1972
- Franco Ferrari (a cura di), *Socrate tra personaggio e mito*, Milano, BUR Rizzoli, 2007
- Michel Foucault, *Discorso e verità nella Grecia Antica*, Donzelli, Roma 1996
- Antonio Gargano, *I sofisti, Socrate, Platone*, La Città del Sole, 1996

- Gabriele Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. Centrone, Bibliopolis, 2005
- Olof Gigon, *Socrate. La sua immagine nella letteratura e nella storia*, a cura di Giusy Maria Margagliotta, Milano, Vita e Pensiero, 2015 [1947], ISBN 978-88-343-3120-0.
- Walter Otto, *Socrate e l'uomo greco*, Roma, Marinotti, 2005
- Giovanni Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Rizzoli, Milano, 2000
- Giovanni Reale, *Socrate*, Rizzoli, Milano, 2001
- Antonio Ruffino, *Socrate: l'uomo e i tempi*, Liguori, Napoli, 1972
- Alfred Edward Taylor, *Socrate*, Londra, 1951, trad. it. Firenze 1952
- Gregory Vlastos, *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze 1998

Bibliografia d'approfondimento

- Francesca Alesse, *La Stoa e la tradizione socratica*, Bibliopolis, 2000
- Filippo Bartolone, *Socrate. L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*, Vita e Pensiero, 1999
- Jean Brun, *Socrate*, Xenia, 1995
- John Burnet, *Interpretazione di Socrate*, Vita e Pensiero, 1994
- Francesco Calvo, *Cercare l'uomo. Socrate, Platone, Aristotele*, Marietti, Genova, 1990
- Jean-Joël Duhot, *Socrate o il risveglio della coscienza*, Edizioni Borla, 2000
- Günter Figal, *Socrate*, Il Mulino, Bologna, 2000
- Eugenio Garin, *A scuola con Socrate. Una ricerca di Nicola Siciliani de Cumis*, La Nuova Italia, 1993
- Antonio Gargano, *I sofisti, Socrate, Platone*, La Città del Sole, 1996
- Guardini Romano, *La morte di Socrate. Interpretazione dei dialoghi platonici Eutifrone, Apologia, Critone e Fedone*, Morcelliana, 1998
- Ettore Lojacono (a cura di), *Socrate in Occidente*, Firenze: Le Monnier università, 2004
- Pierre Hadot, *Elogio di Socrate*, Il Nuovo Melangolo, 1999
- Christoph Horn, *L'arte della vita nell'antichità: felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, Roma: Carocci, 2005
- Paolo Impara, *Socrate e Platone a confronto*, Seam, 2000
- Carlo Michelstaedter, *Il prediletto punto d'appoggio della dialettica socratica e altri scritti*, Mimesis, 2000
- *Mario Montuori, Socrate. Fisiologia di un mito, Vita e Pensiero, 1998*, su *books.google.it*.
- Walter Friedrich Otto, *Socrate e l'uomo greco*, Milano: Marinotti, 2005
- M. Adelaide Raschini, *Interpretazioni socratiche*, Marsilio, 2000
- Francesco Sarri, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e Pensiero, 1997
- Gregory Vlastos, *Studi socratici*, Milano: Vita e pensiero, 2003

Voci correlate

- Aristotele
- Brachilogia
- Diotima di Mantinea
- Elenco degli oracoli di Delfi

- Ironia socratica
- Leggi di Atene
- Maieutica
- Metodo socratico
- Interpretazioni del pensiero di Socrate
- Questione socratica
- Paideia
- Platone
- Santippe
- Sofistica
- Scuole socratiche minori
- So di non sapere

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Socrate**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Socrate**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Socrate**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Socrate (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Socrates?uselang=it)**
- **Wikibooks** contiene un approfondimento su ***Socrate, la cura dell'anima come servizio al Dio***

Collegamenti esterni

-
- *Sòcrate*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *SOCRATE*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Socrate*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Socrate*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Socrate*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Sòcrate (filosofo)*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Richard Kraut, *Socrates*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Socrate*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Socrate*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (ES) *Socrate*, su *Philosophica*.
- (EN) *Opere di Socrate*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere riguardanti Socrate*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Socrate*, su *Goodreads*.
- (EN) *Socrate*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Registrazioni audiovisive di Socrate*, su *Rai Teche*, Rai.
- (EN) *Socrate*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (EN) *Socrate*, su *StarTrek.com*, CBS Studios.

- Gabriele Giannantoni (a cura di), *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani (PDF)*, Laterza, 1971. URL consultato il 12 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 13 novembre 2017).
- *Pagina dedicata a Socrate della EMSF (Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche) della Rai*, su *emsf.rai.it*. URL consultato il 24 luglio 2007 (archiviato dall'url originale l'11 settembre 2007).
- *Gabriele Giannantoni: Socrate*, su *emsf.rai.it*. URL consultato il 24 luglio 2007 (archiviato dall'url originale il 28 febbraio 2008).
- *Gabriele Giannantoni: Socrate tra mito e storia. Interviste RAI sul pensiero di Socrate a cura della EMSF al prof. Gabriele Giannantoni*, su *emsf.rai.it*. URL consultato il 24 luglio 2007 (archiviato dall'url originale il 7 aprile 2014).
- *Socrate, a cura di Antonio Gargano*, su *iisf.it*. Istituto italiano per gli studi filosofici
- *Mappe concettuali su Socrate*, su *infonotizia.it*.
- *Schema della Apologia di Socrate*, su *ariannascuola.eu*.
- *Socratre al cinema*, su *raicultura.it*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 88039167 (https://viaf.org/viaf/88039167) · ISNI (EN) 0000 0001 2142 6535 (http://isni.org/isni/0000000121426535) · SBN RAVV069909 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/RAVV069909?core=autoriall) · BAV 495/71963 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_71963) · CERL cnp01259742 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01259742) · Europeana agent/base/169 (https://data.europeana.eu/agent/base/169) · ULAN (EN) 500260248 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500260248) · LCCN (EN) n79055329 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79055329) · GND (DE) 118615270 (https://d-nb.info/gnd/118615270) · BNE (ES) XX902568 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX902568) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX902568) · BNF (FR) cb12013325j (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12013325j) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12013325j) · J9U (EN, HE) 987007268099705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007268099705171) · NSK (HR) 000080454 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000080454) · NDL (EN, JA) 00621489 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00621489) · CONOR.SI (SL) 13109347 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/13109347) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79055329 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79055329)

Portale Antica Grecia **Portale Biografie** **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Socrate&oldid=138490094"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 mar 2024 alle 14:00.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Cinismo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Il **cinismo** fu una corrente filosofica della cui origine vi sono differenti tesi:

Filosofo cinico, copia romana da originale greco del III o II secolo a.C.[1], Musei Capitolini, Roma

- per alcuni, i cinici furono i seguaci della scuola filosofica fondata dai pensatori socratici Antistene di Atene e Diogene di Sinope nel IV secolo a.C.[2] (molti cinici del I secolo d.C. e successivi, infatti, ritennero Antistene e/o Diogene i fondatori della propria scuola, se non, tramite la loro mera intercessione teoretica, lo stesso Socrate[3]);
- Per altri, come Farrand Sayre[4], ne va ricercata l'origine a dopo il II secolo a.C., a causa dell'incremento, tramite le conquiste di Alessandro Magno e l'espansione dell'Impero macedone, della conoscenza tra i greci delle filosofie orientali, in particolar modo indiane, come gli insegnamenti monastici e ascetici dei gimnosofisti[3];
- Nicola Terzaghi ha scritto che se lo stoicismo rappresentò la scuola che più di ogni altra ebbe importanza nel mondo antico per come fu recepito profondamente nella società, lasciando «quasi completamente da parte le ricerche fisiche e naturalistiche e interessandosi in maniera assolutamente prevalente al problema morale», che col Cristianesimo divenne assoluto, in ciò si collega col Cinismo che parimenti ha «come fine supremo il riconoscimento e la pratica della virtù, (...): ambedue vogliono arrivare al (...) *bastare a sé stessi*, (...). Più seri e contegnosi gli Stoici, più volgari nell'espressione e più facili nell'esposizione i Cinici, (...)». Una delle differenze fondamentali tra le due scuole di pensiero riguardava la loro divulgazione nel pubblico a cui si indirizzavano tanto da poter dire come «lo Stoicismo sia il Cinismo dei ricchi e dei fortunati, mentre il Cinismo sia lo Stoicismo dei poveri e degli infelici, (...)».[5] Lo stesso Terzaghi citando una canzonatura che Orazio fa, nel *Damasippo* (Libro II/Satira III) in particolare, dei filosofi dal mantello lacero e dall'animo guasto, propende a far risalire questa corrente filosofica alla fine del I secolo a.C.

Indice

Origini del concetto

Il cinismo filosofico

- Concetti base
- Origine del termine "cinico"
- Cinismo e cristianesimo
  - Gesù era cinico?

Influenza cinica sui primi cristiani

Il "cinismo" contemporaneo

Accezione negativa

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Origini del concetto

Il termine "cinico" potrebbe derivare o dal Cinosarge, l'edificio ateniese che fu la prima sede della scuola, o dalla parola greca κύων (*kyon* - "cane") – soprannome di Diogene, che ne fu l'esponente più importante.[2] I cinici professavano una vita randagia e autonoma, indifferente ai bisogni e alle passioni, fedeli solo al rigore morale. Dopo un periodo di declino, la scuola cinica ebbe una ripresa in concomitanza alla corruzione del potere imperiale di Roma: si fece appello allora alla libertà interiore e all'austerità dei costumi.

Con connotazione spesso negativa, il termine "cinico"[6] viene però usato in epoca contemporanea soprattutto, per estensione, volendo indicare chi ostenta sprezzo e beffarda indifferenza verso ideali o convenzioni della società in cui vive (caratteristica spesso ostentata anche dai filosofi cinici), spesso con sarcasmo sfacciato, nichilismo e disincanto, o con sfiducia, o indicando una sorta di immoralità e spregiudicatezza.[2]

L'interesse della scuola fu prevalentemente etico, e il concetto di "virtù" assunse un nuovo significato in una vita vissuta secondo natura; l'ideale era l'autosufficienza (l'autosufficienza del saggio, condotta fino all'assoluta indipendenza dal mondo esterno, secondo il termine greco *autàrkeia*, ossia autarchia, capacità di detenere il totale controllo su se stesso).

La tesi fondamentale di questa corrente di pensiero è la ricerca della felicità come unico fine dell'uomo; una felicità che è una virtù, e al di fuori di essa sussiste un disprezzo per ogni cosa che richiama comodità e agi materiali effimeri. I cinici erano famosi per la loro eccentricità e disobbedienza alle regole sociali impostegli; si può quindi citare Diogene Laerzio, il quale scrisse numerose satire e diatribe contro la dissolutezza sessuale e la corruzione dei costumi del suo tempo, ma oltre a lui anche Cratete di Tebe, Ipparchia, Menippo di Gadara e vari altri[7]. Alcuni aspetti della loro filosofia influenzarono lo stoicismo, dove però l'attitudine cinica del moralismo e della critica nei confronti dei mali della società venne sostituita dalla *virtus* romana.

Il cinismo filosofico

Concetti base

Il cinismo proponeva alle persone una presunta modalità di raggiungere la felicità e la libertà in un'epoca piena di sofferenze e incertezze. Sebbene non sia mai stato fissato un canone vero e proprio della dottrina cinica, può essere riassunta nei seguenti concetti[8][9][10]:

1. Il cinismo intende contrastare le grandi illusioni dell'umanità, ossia la ricerca della ricchezza, del potere, della fama, del piacere.
2. Il cinismo ricerca la felicità, una felicità che sia vivere in accordo con la natura.
3. Il cinismo esalta l'autarchia. Detto questo, evidentemente non stona l'accostamento con le altre grandi filosofie ellenistiche come la Stoà (fondata da Zenone di Cizio, precedentemente cinico), l'epicureismo o lo scetticismo. Alcune sue concezioni sono poi in comune con filosofie orientali come il taoismo.
4. Lo scopo della vita consiste nel raggiungere l'eudaimonia e la lucidità mentale (*ἀτυφια*) per liberarsi dall'ignoranza e dalla follia (*τύφος*).
5. L'eudaimonia si acquisisce tramite il vivere in armonia con la natura così come compresa dalla ragione umana.
6. Il *τύφος* (follia) è causato dal falso giudizio sui valori morali, che causa a sua volta emozioni negative, desideri contro natura e vizi.
7. L'eudaimonia è basata sull'autarchia, la virtù, l'amore per gli esseri umani, la parresia e l'impassibilità nei confronti delle vicissitudini della vita.
8. Raggiungimento dell'eudaimonia e della lucidità mentale tramite l'ascesi, la quale consente all'individuo di liberarsi da influenze come la gloria, il potere o la ricchezza, che non hanno nessun valore in natura. Tra i vari esempi si può citare Diogene di Sinope, che viveva in una botte e camminava scalzo d'inverno.
9. Impudenza e mancanza di vergogna nel denigrare e disprezzare la società, le sue regole, i suoi costumi e le sue convenzioni che la maggior parte delle persone considera scontate.

Origine del termine "cinico"

Il nome "cinico" deriva dal greco antico κυνικός (*kynikos*, da κύων (*kyôn*), cane), ossia "alla maniera del cane"[11]. Una motivazione proposta nell'antichità del perché i cinici erano chiamati "cani" prendeva in considerazione il primo filosofo cinico, Antistene, che insegnò nel Cinosarge - termine la cui radice è *kyôn* - ad Atene[12]. Sembra comunque certo che la parola "cane" sia stata affibbiata ai primi cinici come insulto per il loro sfacciato rifiuto dei costumi tradizionali e per la loro decisione di vivere in strada. Diogene, in particolare, era additato come *il Cane*[13] per la sua abitudine di vivere dentro una botte, una definizione nella quale il filosofo si crogiolava affermando che "gli altri cani mordono i loro nemici, io mordo i miei amici per salvarli"[14]. I cinici successivi cercarono di capovolgere la parola a loro vantaggio, come ha spiegato un commentatore successivo[15].

Cinismo e cristianesimo

Diogene, dipinto di Jules Bastien-Lepage, 1873, Musée Marmottan Monet

Gesù era cinico?

Molti storici hanno notato delle similitudini tra gli insegnamenti e lo stile di vita dei cinici e quelli di Gesù. Alcuni studiosi sostengono che la Fonte Q, un'ipotetica fonte comune dei Vangeli di Matteo e Luca, possieda molti punti in comune con la filosofia cinica[16][17]. Studiosi dediti alla ricerca del Gesù storico, come Burton L. Mack e John Dominic Crossan del *Jesus Seminar*, affermano che nel I secolo d.C. la regione della Galilea era una zona in cui gli ideali ellenistici e le tradizioni giudaiche erano entrate in contatto. La città di Gadara, poco distante da Nazaret, era nota per essere una zona di diffusione centrale del cinismo, e Mack ha descritto Gesù come "un individuo tipo-cinico alquanto

normale". Per Crossan, Gesù era più che altro un saggio cinico proveniente dalla tradizione ellenistico-giudaica piuttosto che il Cristo o il Divino Redentore di Israele[18]. Altri studiosi sono in disaccordo con le idee di Mack e Crossan e pensano invece che Gesù non sia stato influenzato in maniera così significativa dal cinismo, anzi ritengono che la tradizione ebraica dei Profeti abbia avuto un'importanza assolutamente maggiore[19].

Influenza cinica sui primi cristiani

Molte delle pratiche ascetiche dei cinici vennero adottate dai primi cristiani, i quali utilizzarono anche la retorica cinica per difendere le proprie tesi[20]. Alcuni cinici vennero tra l'altro martirizzati per essersi opposti alle autorità[21]. Peregrino Proteo fu un cristiano prima di lasciare la sua religione e diventare solo cinico, mentre l'arcivescovo Massimo di Costantinopoli, sebbene fosse cristiano, venne soprannominato "il cinico" per le sue pratiche ascetiche.

Gli scrittori cristiani hanno sempre elogiato la povertà dei filosofi cinici[22] e alcuni ordini ascetici cristiani sono infatti strettamente collegati al cinismo, come si evince dalla presenza di monaci mendicanti durante i primi anni della cristianità[23]. Per Foucault, "non c'è niente di strano nel fatto che agli inizi del cristianesimo vi sia stata una forte interazione tra la pratica cinica e l'ascesi cristiana[24].

Il "cinismo" contemporaneo

> «Il cinismo è l'arte di vedere le cose come sono, non come dovrebbero essere.»
>
> (Oscar Wilde, *Il ritratto di Dorian Gray*[25])

In ambito moderno e socio-psicologico è un atteggiamento o stato mentale caratterizzato da una sfiducia generale nelle motivazioni altrui, nella convinzione che gli esseri umani sono egoisti per natura: governati da emozioni e fortemente influenzati dagli stessi istinti primitivi che hanno aiutato l'umanità a sopravvivere nell'epoca preistorica.[26] Questa visione della natura umana viene ripresa da autori come Niccolò Machiavelli (si veda anche il termine "machiavellismo"), e specialmente Thomas Hobbes (la cui filosofia è spesso riassunta con la locuzione *"homo homini lupus"*, che indica gli uomini come competitivi e portati naturalmente a comportarsi male in assenza di paura ed educazione), e presenta una forte caratteristica di misantropia, amarezza e nichilismo, spesso temperati da forte sarcasmo e ironia corrosiva, a volte con l'utilizzo di umorismo nero o macabro.

Un cinico può avere una generale mancanza di fede o di speranza nella specie umana o nelle persone che sono motivate dall'ambizione, dal desiderio, dall'avidità, dalla gratificazione personale, dal materialismo e tutti gli obiettivi e le opinioni che un cinico percepisce come vane, impossibili, o in ultima analisi prive di significato e pertanto meritevoli di ridicolo o di ammonimento. Si tratta anche di una forma di prudenza, a volte stanca, e altre volte, di critica realistica o di scetticismo. Il collegamento con la scuola greca è nel fatto che detta scuola respinse tutte le convenzioni, di religione, costumi, alloggio, vestiti, o di decenza, sostenendo la ricerca di virtù secondo una maniera semplice e ideale di condurre la vita. Con il XIX secolo, l'accento posto dai cinici sugli ideali ascetici e la critica della civiltà attuale in base al fatto che essa potrebbe cadere, talvolta impregnata di pessimismo e anti-positivismo, ha portato a usare la parola cinico per indicare una disposizione all'incredulità nella sincerità o nella bontà umana. Il cinismo moderno presenta inoltre una diffidenza verso l'etica sociale, soprattutto quando sono presenti grandi aspettative in materia, che le istituzioni e le autorità lasciano insoddisfatte, determinando disillusione. Questa attitudine può manifestarsi

come conseguenza della frustrazione e della sfiducia.[26] La misantropia, la rudezza e il disprezzo delle convenzioni di alcuni "cinici" moderni li avvicinano ad alcuni comportamenti di antichi cinici come Antistene e Diogene di Sinope, noti per essere diretti e talvolta poco cortesi.

Persone e pensatori che hanno manifestato spesso (o in talune occasioni) tale versione moderna del cinismo, non sempre in maniera percepita come negativa dai critici e dai commentatori (ma vista come una forma di arguzia), furono, ad esempio: Oscar Wilde, i citati Hobbes e Machiavelli, il Marchese de Sade, Voltaire, Jonathan Swift, Arthur Schopenhauer, Herbert Spencer, Giacomo Leopardi, Friedrich Nietzsche, Emil Cioran, Mark Twain, Max Stirner, Karl Kraus, Louis-Ferdinand Céline, Charles Bukowski e, a livello di cultura di massa, gli umoristi e comici Lenny Bruce, Bill Hicks, Paolo Villaggio e Woody Allen.

Accezione negativa

In altro senso, inteso come freddezza e mancanza di morale, viene anche usato per descrivere un carattere negativo e calcolatore, allontanandosi ancora di più dal concetto originario; come portatori di opportunismo, pragmatismo o spregiudicatezza, sono stati definiti cinici alcuni uomini politici - come Benito Mussolini[27], talvolta Winston Churchill[28], Palmiro Togliatti[29], Stalin o Richard Nixon[30] - o addirittura il carattere nazionale di alcune popolazioni[31].

Il filosofo tedesco Sloterdijk all'interno della sua opera *Critica della ragion cinica*[32] effettua una distinzione tra l'antico cinismo (‘kinismo') e il moderno ‘cinismo'. Criticando l'azione del cinico moderno, spudorato e calcolatore, improntata su una giustificazione moralistica data dal suo fine, privo di principi etici, gli contrappone l'antico kinico, rappresentato da Diogene, che sfugge completamente ogni vincolo sociale, considerandolo superfluo e ridicolo.

Note

1. ^ Christopher H. Hallett, (2005), *The Roman Nude: Heroic Portrait Statuary 200 BC–AD 300*, Oxford University Press, p. 294.
2. *cìnico*, su *treccani.it*.
3. (**EN**) Michel Foucault, *Parrhesia and public life*, in foucault.info (a cura di), *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia (6 lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov. 1983)*, dalle trascrizioni di Joseph Pearson, Parigi, foucault.info, 1999 [1983]. URL consultato il 22 febbraio 2019.
   > «A historical problem concerning the origin of Cynicism is this. Most of the Cynics from the First Century B. C. and thereafter refer to either Diogenes or Antisthenes as the founder of the Cynic philosophy, and though these founder of Cynicism they relate themselves back to the teachings of Socrates. According to Farrand Sayre, however, the Cynic Sect appeared only in the Second Century B. C. , or two centuries after Socrates' death. We might be a bit skeptical about a traditional explanation given for the rise of the Cynic Sects — an explanation which has been given so often to account for so many other phenomena; but it is that Cynicism is a negative form of aggressive individualism which arose with the collapse of the political structures of the ancient world. A more interesting account is given by Sayre, who explains the appearance of the Cynics on the Greek philosophical scene as a consequence of expanding conquest of the Macedonian Empire. More specifically, he notes that with Alexander's conquests various Indian philosophies -especially the monastic and ascetic teaching of Indian Sects like the Gymnosophists- became more familiar to the Greeks.»

   (trad. ita. *Discorso e verità nell'antica grecia*, a cura di Adelina Galeotti, introduzione di Remo Bodei, Roma, Donzelli editore, 2005, ISBN 978-88-7989-965-9. URL consultato il 22 febbraio 2019.)

4. ^ (EN) Farrand Sayre, *The Greek Cynics*, Baltimora, J. H. Furst Co., 1948. URL consultato il 22 febbraio 2019. Ospitato su archive.org.
5. ^ Nicola Terzaghi, *Per la storia della satira*, in *Biblioteca di cultura contemporanea*, VII, Messina - Firenze, Casa Editrice D'Anna, 1944, pp. 7 - 46.
6. ^ vedere ad esempio gli aforismi di Oscar Wilde: «Il cinismo è l'arte di vedere le cose come sono, non come dovrebbero essere» e «Il cinico è uno che conosce il prezzo di tutto, e il valore di nulla».
7. ^ Historia de la Filosofía - Jaime Balmes (http://www.e-torredebabel.com/Balmes-Historia-Filosofia/Cinicos-H-F-B.htm), Torre de Babel Ediciones.
8. ^ Kidd, I. (2005), "Cynicism", in Rée, Jonathan; Urmson, J. O. (eds.), *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy*, Routledge, ISBN 0-415-32924-8
9. ^ Long, A. A., "The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics", in Branham and Goulet-Cazé, pp. 28–46.
10. ^ Navia, Luis E. *Classical Cynicism: A Critical Study*. pg 140.
11. ^ (EN) Henry Liddell e Robert Scott, *κυνικός*, in *A Greek-English Lexicon*, 1940.
12. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VI 13; Cfr. *The Oxford Companion to Classical Literature*, seconda edizione, pag. 165
13. ^ Un'oscura allusione al Cane nella *Retorica* di Aristotele è generalmente accettata come il primo riferimento a Diogene
14. ^ Diogene di Sinope, citato da Giovanni Stobeo, *Florilegium* III 13. 44.
15. ^ Scolio alla *Retorica* di Aristotele, citato in Dudley, Donald R., *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D. (https://www.archive.org/details/historyofcynicis032872mbp)*, Cambridge
16. ^ Leif Vaage, (1994), *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q*. TPI
17. ^ F. Gerald Downing, (1992), *Cynics and Christian Origins*. T. & T. Clark.
18. ^ John Dominic Crossan, (1991), *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, ISBN 0-06-061629-6
19. ^ Craig A. Evans, *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography*, page 151. BRILL
20. ^ F. Gasco Lacalle, (1986) *Cristianos y cinicos. Una tificacion del fenomeno cristiano durante el siglo II*, p. 111–119. Memorias de Historia Antigua 7.
21. ^ Cassio Dione, *Storia romana*, libro 65, 15:5
22. ^ Origene, *adv. Cels*. 2.41, 6.28, 7.7; Basilio di Cesarea, *Leg. Lib. Gent*. 9.3, 4, 20; Teodoreto, *Provid*. 6; Crisostomo, *Ad. Op. Vit. Monast*. 2.4, 5
23. ^ Dudley, Donald R. (1937), *A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A.D. (https://archive.org/details/historyofcynicis032872mbp)*, Cambridge University Press
24. ^ Michel Foucault, *Il coraggio della verità*, Lettera internazionale: rivista trimestrale europea: 100, 2, 2009, che prosegue: "Quello che ci preme sottolineare qui, però, è che il modo di vita cinico sia stato tramandato, con la mediazione dell'ascetismo cristiano e del monachesimo, per lunghissimo tempo. E anche se i riferimenti espliciti al cinismo, alla dottrina, allo stile di vita cinici, così come l'uso dello stesso termine "cane", in riferimento al cinismo di Diogene, scompaiono dalla letteratura più tarda, molti dei temi, degli atteggiamenti, delle forme comportamentali che avevano contraddistinto i cinici si ritrovano in innumerevoli movimenti spirituali del Medioevo".
25. ^ riportato anche in una delle raccolte di aforismi, uscita inizialmente a cura di Robert Ross come *Aforismi di Sebastian Melmoth*

26. Luis E. Navia, *Classical Cynicism: A Critical Study*, Contributions in philosophy, vol. 58, Greenwood Publishing Group, 1996, p. 1, ISBN 978-0-313-30015-8. URL consultato il 26 novembre 2013.
    «For the cynic, accordingly, hypocrisy and deceitfulness, primitive selfishness and unbounded egoism, and gross materialism and disguised ruthlessness are the hidden characteristics of all human behavior.»
27. ^ Richard J.B. Bosworth, *Mussolini*, pag. 17
28. ^ Arrigo Petacco, *La strana guerra*, 2010, pag. 69
29. ^ *Freddo, cinico Togliatti* (http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2005/12/21/freddo-cinico-togliatti.html), da *la Repubblica*
30. ^ Silvia Bencivelli, Arianna Finos, *Cinico, paranoico e omofobico: la verità su Nixon dai nastri segreti*, articolo su *la Repubblica*
31. ^ E. Ferrero, *Leopardi, che scostumati gli italiani*, La Stampa, 18/03/2011 (http://www.lastampa.it/2011/03/18/cultura/leopardi-che-scostumati-gli-italiani-FiaxK6ECcPMCLvfaAlZcbO/pagina.html).
32. ^ Sloterdijk, *Critica della ragion cinica*, Garzanti, Milano, 1992, capitolo II, 1

Bibliografia

Testi

- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, libro VI, testo greco a fronte, Bompiani, Milano 2005
- Marcello Gigante, *Cinismo ed Epicureismo*, Bibliopolis 1992

Studi

- R. Bracht Branham, Marie-Odile Goulet-Cazé, *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- Donald R. Dudley, A History Of Cynicism. From Diogenes to th 8th Century A.D. (https://archive.org/details/historyofcynicis032872mbp), Londra, Methuen, 1937.
- Giovanni Reale, *Storia della filosofia greca e romana. Vol. 5: Cinismo, epicureismo, stoicismo*, Bompiani 2004

Voci correlate

- Cinosarge
- Encratismo
- Origini del cristianesimo
- Stoicismo

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sul **cinismo**
- Wikibooks contiene testi o manuali sul **cinismo**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**cinismo**»

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sul **cinismo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Cynicism_(philosophy)?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *cinici*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *cìnica, Scuòla*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Charilaos Platanakis, *Cynic*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Cinismo*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Cinismo*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (EN) Julie Piering, *Cynics*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Vite e opere dei cinici e sui cinici*, su *lucianofsamosata.info*.
- Flavio Claudio Giuliano, *Orazione VI: Ai Cinici ignoranti della natura delle cose (traduzione di Franco Scalenghe)*, su *epitteto.com*. URL consultato l'11 marzo 2017 (archiviato dall'url originale il 18 aprile 2017).

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 30063 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=30063) · LCCN (EN) sh85035151 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85035151) · BNF (FR) cb11931836x (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11931836x) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11931836x) · J9U (EN, HE) 987007538307705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007538307705171)

Portale Antica Roma **Portale Ellenismo** **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Cinismo&oldid=137032614"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 24 dic 2023 alle 22:01.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Eristica

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

L'**eristica** (dal greco *erìzein*, "battagliare", probabilmente per indicare l'arte di battagliare con le parole) è una evoluzione della Prima Sofistica di Protagora e di Gorgia. All'eristica, infatti, non interessa se un discorso possa essere vero o falso né le definizioni delle parole che vengono impiegate; il suo unico fine è quello di confutare il proprio avversario e di persuaderlo mediante la retorica a cambiare opinione. Per questo i sofisti della scuola eristica, detti **eristi**, si vantavano di poter confutare qualsiasi cosa che si dica esser vera o esser falsa.

A causa di queste caratteristiche l'eristica ha finito per influenzare in modo eccessivamente negativo la percezione della figura del sofista, in particolare quelle di Protagora e di Gorgia, il cui contributo importante alla storia della filosofia occidentale – in particolare il relativismo culturale e il fenomenismo epistemico – è stato riconosciuto solo di recente.

Indice

Eutidemo e Dionisodoro

La confutazione socratica

La tecnica eristica

Gli eristi: sapienti e politici inferiori

Un aspetto positivo dell'eristica

Scuole socratiche minori

Note

Bibliografia

Voci correlate

Collegamenti esterni

Eutidemo e Dionisodoro

L'eristica viene presentata abbastanza dettagliatamente nell'*Eutidemo*, dialogo giovanile di Platone.

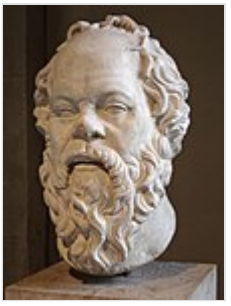
Qui Platone mostra come i sofisti Eutidemo[1] e Dionisodoro, due fratelli originari di Chio, usino giochi di parole col fine di confutare il proprio avversario dialettico senza, tuttavia, minimamente interessarsi della validità oggettiva delle proprie affermazioni o sul significato delle parole che vengono impiegate. Ne emerge, così, un personaggio a cui non interessa la conoscenza delle cose, ma solo la vittoria dialettica sugli altri. Non a caso questo uso della ragione è stato definito «distruttivo»:

Platone

«[…] nell'impianto stesso della discussione greca c'è un intento distruttivo, e un esame delle testimonianze sul fenomeno ci convince che tale intento è stato realizzato dalla dialettica. Si è detto prima che nella discussione la tesi del rispondente viene di regola confutata dall'interrogante: in tal caso sembrerebbe comunque aversi un risultato costruttivo, in quanto la demolizione della tesi coincide con la dimostrazione della proposizione che la contraddice. Ma per il perfetto dialettico [l'erista] è indifferente la tesi assunta dal rispondente: costui può scegliere nella risposta iniziale l'uno oppure l'altro corno della contraddizione, e in entrambi i casi la confutazione seguirà inesorabilmente. In altre parole se il rispondente assume una tesi, tale tesi sarà demolita dall'interrogante, e se sceglierà la tesi antitetica, anche questa verrà egualmente demolita dall'interrogante.[2]»

(Giorgio Colli)

La confutazione socratica


Socrate

Chiaramente ciò è in pieno contrasto con la filosofia socratica che concepisce la conoscenza come un momento di dialogo costruttivo nel quale gli interlocutori rinunciano (o, perlomeno, mettono tra parentesi) ai propri pregiudizi per ricercare insieme la verità.

La disputa dialettica per questi sofisti è, al contrario, semplicemente un gioco che simula una battaglia nella quale è necessario avere la meglio a prescindere da ciò che si sostiene. In tal senso gli eristi estremizzano la dottrina dei "discorsi doppi" di Protagora.

Se, infatti, in Protagora essa veniva utilizzata per dimostrare la relatività di valori culturali ed etici, gli eristi la usano solamente per dimostrare in toto che l'interlocutore ha torto e che si può asserire il vero, e il contrario, di qualsiasi cosa.

La tecnica eristica

Il termine retorica assumerà connotazioni negative anche a causa dell'eristica, considerata come mera arte della persuasione, ovvero intesa come strumento di seduzione capace di adottare "abbellimenti" del linguaggio puramente formali nel discorso. Platone sviluppa antiteticamente questa contrapposizione tra eristica e dialettica a vantaggio di quest'ultima come tecnica per il raggiungimento della conoscenza vera (quella delle idee).

Un'altra tecnica eristica utilizzata è la *reductio ad absurdum*, che consiste nel costringere il proprio interlocutore, mediante un procedimento logico, apparentemente valido, ma che in realtà non è che un sofisma, ad affermare il contrario di ciò che precedentemente aveva sostenuto: ovvero a dedurre una conclusione che contraddice le premesse che aveva messo a base del suo ragionamento.

> «Questi sono, in realtà, insegnamenti per giuoco: ed ecco perché io dico ch'Eutidemo e Dionisodoro si divertono con te; e divertimenti li dico, perché, sia pur imparando simili sottigliezze, molte, o tutte, non per questo si saprebbe affatto meglio in che consistono le cose, ma solo si sarebbe in grado di divertirsi con la gente, giocando sui diversi significati dei nomi, dando alla gente lo sgambetto e atterrandola, con chi, scartando via lo sgabello di sotto a chi sta per mettersi a sedere, si diverte e ride a vederlo cadere.[3]»
>
> (Platone, Eutidemo)

Dal punto di vista del profilo umano gli eristi sono presentati da Platone come arroganti e sicuri di sé, probabilmente a causa delle loro capacità di confutare ogni avversario. Così è abbastanza facile che deridano il proprio avversario appena confutato.

Gli eristi: sapienti e politici inferiori

In realtà per Platone essi non possono essere dei sapienti, e di conseguenza non possono neanche insegnare la «virtù», proprio perché possono dire di tutto il contrario. In fin dei conti, sostiene Platone, essi sono sia «filosofi» sia «politici» e proprio per questo sono inferiori sia agli uni che agli altri.[4]

Sono filosofi in quanto trattano di questioni filosofiche, ma sono anche inferiori ai veri pensatori perché non ricercano la virtù o la verità ma si limitano a controbattere ciò che afferma l'avversario dialettico.

Sono politici in quanto cercano di persuadere più persone possibili dei propri ragionamenti, ma sono anche inferiori ad essi perché a loro non interessa il bene della città e dei propri cittadini.

Un aspetto positivo dell'eristica

Per quanto possa essere negativo il giudizio che Platone ha degli eristi, occorre ricordare che essi, per lo stesso Platone, hanno anche una funzione positiva.

Difatti con i loro discorsi doppi fanno spostare l'attenzione sull'ambiguità che le parole assumono a seconda dei contesti e dell'uso che se ne fa e quindi sulla necessità di stabilire dei significati chiari e distinti: «In primo luogo […] bisogna imparare la correttezza dei nomi; appunto questo ti mostrano i due forestieri [Eutidemo e Dionisodoro]».

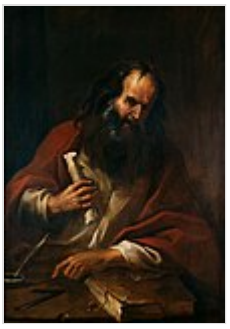
Anche se quest'ultimo compito non viene adempiuto dall'eristica giacché completamente disinteressata nei confronti della vera conoscenza che consiste, secondo Socrate, nel raggiungimento della «definizione comune» della cosa discussa.

Scuole socratiche minori

Nella storia della filosofia le scuole socratiche minori dei cinici e dei megarici, che per Diogene Laerzio sono gli eristi per antonomasia, vengono ricondotte all'eristica.[5]

Fondate tra il IV e il III secolo a.C., queste scuole filosofiche partivano dal presupposto che non vi è alcuna possibilità per la conoscenza umana di giungere alla verità.

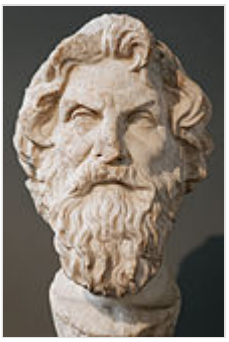
Per questo motivo qualsiasi opinione era sul medesimo piano di verità, ovvero di qualsiasi cosa, con opportune dimostrazioni e confutazioni, era possibile dimostrare il contrario.



Euclide di Megara

Ciò implicava anche l'impossibilità della comunicazione intersoggettiva e l'abbandono di qualsiasi interesse politico.

Queste scuole erano dette socratiche poiché i loro fondatori erano stati discepoli di Socrate che da lui avevano acquisito soprattutto la tecnica dell'ironia, la quale consisteva nel confutare le opinioni del proprio interlocutore facendolo contraddire e rendere consapevole della propria ignoranza, dell'impossibilità di definire una volta per tutte una verità.



Antistene

Per Socrate l'ironia era solo la prima fase del suo metodo (*pars destruens*), per i socratici minori era invece il punto di arrivo.

A queste scuole si devono anche degli importanti studi sul linguaggio e sulla logica. In particolare i megarici, come Eubulide di Mileto, elaborarono dei dilemmi sui quali s'interrogarono per secoli i logici.

Note

1. ^ Il personaggio si trova citato nel IV libro dei *Memorabili* dove Senofonte racconta la passione amorosa di Crizia per il giovane Eutidemo e come Socrate critichi pubblicamente Crizia di volere nella sua relazione con Eutidemo soddisfare soltanto i suoi desideri sessuali. Secondo Aristotele Eutidemo sarebbe il creatore dell'eristica.
2. ^ Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, 1975, p. 86.
3. ^ Platone, *Eutidemo*, [278b] (trad. it. in Platone, *Opere Complete* (a cura di F. Adorno), Roma-Bari, 1975, pp. 16-65.
4. ^ Il giudizio negativo di Platone e di altri autori della storia della filosofia è ribaltato da Schopenhauer che ne *L'arte di ottenere ragione*, contrariamente ad altri filosofi, in particolare Hegel, individua nell'eristica l'unica vera funzione della dialettica: ottenere ragione *per fas et nefas* (con metodi sia leciti che illeciti), riservando alla logica il compito di ricercare la verità.
5. ^ Questa attribuzione è tuttora dibattuta o non adeguatamente difesa (in Franco Trabattoni, *La filosofia antica. Profilo critico-storico*, Carocci Editore, 2017, pp. 222-224.)

Bibliografia

- A. Levi, *Storia della sofistica*, Napoli, 1966.
- Alexander Nehamas, "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, 1990, pp. 3-16.
- Platone, *Eutidemo* (trad. it. in Platone, *Opere Complete* (a cura di F. Adorno), Roma-Bari, 1975, pp. 16-65.
- Mario Untersteiner, *I Sofisti*, Milano, 1967.

Voci correlate

- Dialettica eristica
- Sofistica
- Relativismo etico sofistico
- Socrate
- Protagora

- Gorgia
- Retorica
- Enunciato
- Proposizione (logica)
- Fallacia
- Eris

Collegamenti esterni

-
- *eristica*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**EN**) *eristic*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.

Controllo di autorità	GND (**DE**) 4383077-8 (https://d-nb.info/gnd/4383077-8) · BNF (**FR**) cb18022677d (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb18022677d) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb18022677d)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Eristica&oldid=133914764"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 10 giu 2023 alle 18:31.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Metodo socratico

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Il **metodo socratico** è un metodo dialettico d'indagine filosofica basato sul dialogo, descritto per la prima volta da Platone nei *Dialoghi*, aventi per protagonista il filosofo greco Socrate. Data la sua natura, è chiamato anche "maieutico" (dal greco μαιευτική (τέχνη), propriamente «(arte) ostetrica», «ostetricia», derivato di μαῖα «mamma, levatrice») nel senso che fa "nascere" la verità dall'interlocutore.

Indice

Descrizione
- La maieutica
- Il valore morale del dialogo socratico
  - Socrate vero sapiente
  - Socrate, nemico politico
  - Il rispetto delle leggi
  - Il valore teoretico e morale del dialogo
- In pratica
- Applicazione

Confutazione nel dialogo socratico
- Il conflitto delle credenze nella mente dell'interlocutore
- Controesempi e falsificazione
- Reductio ad absurdum

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Descrizione

La maieutica

Il termine *maieutica* designa il metodo socratico così come è esposto da Platone nel *Teeteto*. L'arte dialettica, cioè, viene paragonata da Socrate a quella della levatrice: come quest'ultima, il filosofo di Atene intendeva "tirar fuori" all'allievo pensieri assolutamente personali, a differenza di quanti volevano imporre le

proprie vedute agli altri con la retorica e l'arte della persuasione (Socrate, e attraverso di lui Platone, si riferiscono in questo senso ai Sofisti). Parte integrante del metodo è il ricorso a battute brevi e taglienti - ovvero la brachilogia -, in opposizione ai lunghi discorsi degli altri, e la rinomata ironia socratica [1].

Nel racconto dello stesso Socrate, l'ispirazione per questo tipo di dialettica derivava dall'esempio che il filosofo aveva tratto da sua madre, la levatrice Fenarete. Si trovano spunti e rielaborazioni del termine nello stesso Platone, durante tutto il Rinascimento e altrove.

La maieutica comincia dopo le fasi del rapporto maestro-discepolo e dell'*ironia*. Il rapporto tra adulto e ragazzo (Socrate-discepolo) in Grecia era una cosa lecita anche dal punto di vista erotico (in una persona si ammiravano non l'aspetto fisico, ma l'intelligenza e la raffinatezza spirituale). Socrate non arrivava al sesso. Il discepolo a quel punto era *libero* di scegliere se continuare il rapporto da un punto di vista ideologico oppure andarsene. Continuando questo rapporto, subentrava la fase dell'ironia (finzione). Socrate fingeva di abbassarsi al livello culturale del discepolo ponendogli domande e rendendolo partecipe delle proprie. Solo in questo modo e mediante il dialogo Socrate riusciva a fare il lavoro della levatrice. *Come la levatrice porta alla luce il bambino, Socrate portava alla luce le piccole verità dal discepolo*. La maieutica quindi non è l'arte d'insegnare, ma di aiutare. La verità non è insegnabile perché è un sapere dell'anima; per questo Socrate non inculcava nei suoi "discepoli" le proprie idee, ma li aiutava a "partorire la loro verità".

Il metodo socratico, basato dunque su domande e risposte tra Socrate e l'interlocutore di turno, procede per confutazione, ossia per eliminazione successiva delle ipotesi contraddittorie o infondate. Esso consiste nel portare gradualmente alla luce l'infondatezza delle convinzioni che siamo abituati a considerare come scontate e che invece a un attento esame rivelano la loro natura di “opinioni”. Tale metodo è detto “maieutico” (ostetrico) perché conduce per mano l'interlocutore con brevi domande e risposte per indurlo ad accorgersi della propria ignoranza e a riconoscere il criterio della verità rispetto alla falsità delle sue presunzioni. Quindi non si basa sul tentativo di vincere l'interlocutore con la propria abilità retorica, così come facevano i sofisti. Socrate non contestava il fatto in sé che si potessero avere verità definitive, ma che venissero spacciate per tali delle convinzioni che non lo erano.

Aristotele, a dir la verità in maniera poco chiara, avrebbe attribuito a Socrate la scoperta del concetto e del metodo induttivo, sostenendo però al contempo la loro inadeguatezza al trattamento dei problemi dell'etica. In realtà il dialogo socratico ha un valore morale basato sul rispetto dell'interlocutore.

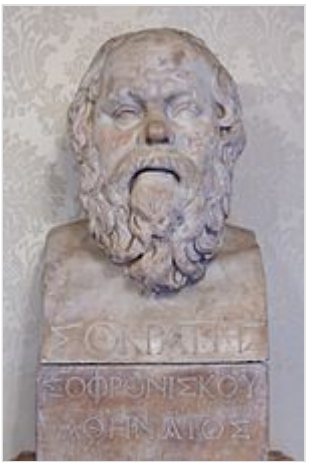
Il valore morale del dialogo socratico

Il dialogo socratico non rappresenta uno strumento conoscitivo ma «è esso stesso realizzazione del sommo bene» che Socrate si preoccupa di mettere «in pratica in ogni circostanza della vita come il supremo dovere e il supremo bene morale».[2]

Socrate vero sapiente

Secondo l'interpretazione di Gabriele Giannantoni[3], la dottrina socratica sarebbe spesso travisata per quanto riguarda valore e funzione del dialogo socratico. Tutto deriva da una interpretazione di Aristotele, primo storico della filosofia, che vede il filosofo ateniese come un anticipatore della sua stessa filosofia, quella della definizione del concetto. Socrate, cioè, nei dialoghi platonici, secondo Aristotele, si sarebbe inutilmente sforzato di arrivare a una verità razionale definita una volta per tutte: tentativo invece realizzato in modo formale dalla logica aristotelica.

Secondo Platone, la maieutica di Socrate si sarebbe fermata allo stadio del pensiero non ancora filosofico (*dianoia*) senza pervenire alla più alta forma della conoscenza umana che è l'intellezione pura delle idee assolute (*noēsis*): Platone critica in un certo senso il limite del dialogo che, nella forma da lui pervenutaci, non riuscì mai a produrre una definizione dogmatica e perentoria, un intellegibile universale in relazione alla sua domanda costante, che cosa siano il vero, il bello, l'utile e il giusto. Nell'ambito della cosiddetta metafora della linea continua, lo stadio conseguito dal maestro spirituale di Platone è quello tipico del sapere matematico-geometrico che presenta il vantaggio della verificabilità sensibile e visiva, ma vive di ipotesi, oltre ad essere un discorso di tipo analitico e talora disperdente. Negli stessi dialoghi, malgrado il martirio di Socrate, Platone è descritto come il primo filosofo che pervenne alla contemplazione noetica delle idee e a un sapere certo, completo, non contraddittorio e non ipotetico che è identificato con la *noēsis*, e che costituisce anche la perfezione della virtù platonica della sapienza (in greco antico: *sophìa*).


Busto di Socrate nei Musei Capitolini - Roma

In realtà la dottrina socratica del *dialogos* vuol mostrare la relatività del sapere, ossia l'idea del sapere mai definitivo: ecco perché Socrate è il più sapiente degli uomini, come ha detto l'oracolo al suo amico Cherefonte; egli sa che l'uomo è "ignorante", mentre i più, come i sofisti, credono di sapere (ma non sanno).

È questa secondo Platone una delle colpe di Socrate: lui, che era vero sapiente, si dichiarava ignorante, i sofisti, veri ignoranti, facevano professione di sapienza. In questo modo il maestro contribuiva a distorcere il ruolo della filosofia. Egli stesso al processo, pur avendo rifiutato l'aiuto di un "avvocato" sofista, per l'abitudine di Socrate di dialogare in strada e nei più diversi luoghi, era stato ritenuto dagli Ateniesi un sofista lui stesso.

Socrate, nemico politico

Saranno i politici a istruire contro di lui false accuse che porteranno al processo e alla condanna a morte. Sottoposti al dialogo da Socrate, che cerca di confutare l'oracolo mostrandogli che vi sono uomini con fama di grandi sapienti, essi si mostreranno per quello che sono: parolai che credono di possedere verità assolute, ma che in realtà non sanno "definire" ciò che credono di sapere. Essi quindi saranno costretti a dichiarare la loro ignoranza e presunzione e da quel momento odieranno Socrate.

Socrate, quindi, per il regime democratico conservatore dell'Atene dopo la morte di Pericle, con la sua fama presso i giovani è un pericoloso avversario politico, un avversario da eliminare: egli mostra l'inadeguatezza della classe politica dirigente e anima la contestazione giovanile, con l'uso critico della ragione insegna a rifiutare ciò che si vuole imporre con la forza della tradizione o per una valenza religiosa.[4]

Il rispetto delle leggi

Socrate non può sfuggire alla condanna già decisa nel suo processo e d'altronde non tenterà di evitare la morte fuggendo, come gli suggeriscono gli amati discepoli, i quali non capiscono perché il maestro accetti l'ingiusta sentenza. Il comportamento di Socrate appare al senso comune dovuto a un malinteso principio di legalità, a un obbedire alle leggi sempre e comunque.

In realtà, sosterrà Socrate, egli ha prima "dialogato" con le leggi ateniesi e si è convinto della loro giustezza; per questo egli è vissuto sempre ad Atene. Ora però queste stesse leggi sono ingiuste in quanto condannano un innocente; ma questo non autorizza a violarle. Se ciò avvenisse, si offenderebbero gli ateniesi che ritengono giusta la sua condanna; bisognerebbe allora usare il dialogo e convincerli: ma ormai, dice, "me ne manca il tempo" e poiché "è meglio subire ingiustizia piuttosto che farla", Socrate accetta serenamente la morte. Il rispetto della legge non è subordinato al nostro interesse particolare: essa va rispettata anche quando la si ritiene ingiusta, ma nel contempo è nostro dovere adoperarsi per modificarla col consenso degli altri.[5]

David - La morte di Socrate

Il valore teoretico e morale del dialogo

Quindi la fedeltà al principio del dialogo fa accettare a Socrate anche la morte.

Il dialogo quindi per un verso, com'è riportato dal giovane discepolo Platone, è sempre "inconcludente"; non porta mai a termine ciò di cui si discute, non chiude, non definisce la verità una volta per tutte: la verità va sempre rimessa in discussione. Ma per un altro verso è proprio con il metodo socratico delle "brevi domande e risposte" che l'interlocutore, rispettato nel suo diritto di capire e fare obiezioni, è costretto a confessare la sua "ignoranza", capisce finalmente di "sapere di non sapere".

Accanto alla relatività del sapere, chi dialoga con Socrate apprende non solo il valore teoretico del dialogo come ricerca comune di una verità sempre provvisoria, ma anche il valore morale (*to meghiston agathòn*, il sommo bene), questo sì definitivo: il rispetto dell'interlocutore.

Se, insomma, il Cristianesimo dirà: "Ama il prossimo tuo come te stesso", Socrate ci lascia un principio più umano, ma altrettanto grande: "Se non puoi amare il tuo prossimo, almeno rispettalo".[6]

In pratica

Il metodo può essere utilizzato da un professore capace per insegnare agli studenti non delle nozioni, ma la predisposizione a pensare con la loro testa. Ecco alcuni fondamenti di questo metodo:

- L'insegnante e gli allievi devono essere d'accordo sull'argomento da trattare.
- Gli studenti devono accettare di rispondere alle domande dell'insegnante.
- L'insegnante e gli allievi devono convenire sul fatto che il procedimento razionale in questione debba avere almeno la stessa importanza dei fatti veri e propri (da cui il ragionamento prende le mosse, ma nei quali non deve esaurirsi, se il fine è quello di oltrepassare i limiti dell'opinione per aspirare a conclusioni più generali).
- L'insegnante dovrà mostrare agli allievi come evitare errori nel ragionamento; soprattutto, dovrà mostrare quanto sia radicata la tendenza a proporre le proprie convinzioni personali come verità ovvie e immediatamente condivisibili su un piano universale. Questo richiede un grande talento da parte del docente e una grande rapidità nel valutare le risposte e nel

formulare le domande che siano maggiormente in grado di portare avanti fruttuosamente il dialogo; il che non esclude che egli possa anche esser ripreso dagli allievi, ove questi individuino errori da parte sua.

Si tratta di un metodo di formazione più che di informazione (come ha sottolineato Pierre Hadot), che rivela i suoi limiti all'interno di un'istituzione scolastica volta a valutare gli studenti e a consegnare titoli di riconoscimento. È innegabile la sua ricchezza dal punto di vista pedagogico, soprattutto in quanto incoraggia un atteggiamento attivo nei confronti della conoscenza, anziché un atteggiamento passivo di ricorso all'autorità.

Applicazione

Socrate ha spesso utilizzato il suo metodo ai fini della definizione di concetti morali quali la *virtù*, la *pietà*, la *saggezza*, la *temperanza*, il *coraggio* e la *giustizia*. Socrate non prende mai posizione a favore o contro una certa opinione: egli stesso dichiara a monte la sua ignoranza (ironia socratica). Si narra che l'oracolo di Delfi l'avesse dichiarato l'uomo più saggio della Grecia, proprio perché egli era consapevole di «sapere di non sapere» mentre gli altri credevano di sapere ed erano ignoranti, pieni delle loro personali convinzioni, non si rendono conto della loro stessa incapacità di attingere a una verità definitiva. Socrate si sforza dunque di condurre l'interlocutore a riconoscere che i suoi non sono altro che tentativi, destinati a fallire, di arrivare alla verità una volta per tutte. Socrate ritiene infatti che non si possa riconoscere la relatività della verità se non ci si libera delle "false opinioni" che fanno credere di possedere la verità assoluta.

Confutazione nel dialogo socratico

Socrate dichiara il proprio "non sapere", perciò nessuna delle confutazioni che egli opera potrà essere basata sulla contrapposizione di una verità, che Socrate conosce, all'errore dell'interlocutore. Di conseguenza, Socrate si impone un metodo di discussione che faccia affidamento solo su ciò che l'interlocutore afferma, accetta e riconosce da sé.
Come si può dimostrare falsa un'affermazione senza contrapporgliene direttamente una vera? La risposta è: esaminando le conseguenze di tale affermazione. Dopo aver chiesto all'interlocutore di pronunciarsi esplicitamente e chiaramente su ciò che ritiene vero attorno a un certo tema, Socrate procede derivando, da quello che l'interlocutore ha fissato come punto d'avvio, delle conseguenze, delle quali l'interlocutore non era chiaramente consapevole. Questa è la “messa alla prova” delle credenze dell'interlocutore.

La confutazione può avvenire in diversi modi, dotati di diverso grado di forza argomentativa.

- Il modo più forte è quello della “reductio ad absurdum”, ben noto e brillantemente applicato nella matematica, ma anche nelle argomentazioni ontologiche e fisiche di Parmenide, Zenone di Elea e Democrito. In questo caso, dall'ipotesi esaminata derivano delle conseguenze che la contraddicono o che si contraddicono fra loro e l'ipotesi deve, perciò, essere scartata. L'applicazione nei dialoghi socratici di questa modalità non è, però, continua né esclusiva e neppure molto frequente.
- Il secondo modo è la riduzione al falso: rispetto all'ipotesi o alle sue conseguenze vengono presentati degli esempi tratti dall'esperienza che non possono essere inquadrati entro l'ipotesi e perciò la contraddicono (chiamiamoli “controesempi”). Pur senza essere impossibile, l'ipotesi risulta - così - non vera; le cose non vanno come l'ipotesi prevede.
- Una terza modalità, più debole, è il derivare, da una delle ipotesi sostenute dall'interlocutore, delle conseguenze che contraddicono altre convinzioni dell'interlocutore. A rigore, così, non si dimostra che l'ipotesi in questione sia falsa, ma solo che l'interlocutore sostiene diverse tesi che non possono essere tutte vere; almeno una di esse dovrà essere falsa, anche se

non sappiamo quale. La discussione mette in risalto le contraddizioni che l'interlocutore portava con sé senza esserne consapevole.

Spieghiamo meglio queste tre modalità attraverso esempi e chiarimenti, vedendole, però, in ordine inverso: dalla più debole alla più forte.

Il conflitto delle credenze nella mente dell'interlocutore

Questa più debole forma di confutazione è molto frequente nei dialoghi socratici e spesso prende l'aspetto più interessante e affascinante. È soprattutto attraverso questa frequente modalità che l'insegnamento di Socrate si rivolge direttamente alla persona che egli "interroga" e ne svela i conflitti interni, svolgendo così una "terapia dell'anima".
Presa di per sé, la si può chiamare confutazione solo in un senso improprio, perché, a regola, non sappiamo mai, da essa sola, quale delle tesi che si contraddicono sia da considerare confutata. Se le tesi in conflitto sono due, sappiamo solo che non possono essere entrambe vere, ma le altre possibilità rimangono tutte: può essere falsa l'una, o l'altra, o entrambe.

Prendiamo un esempio dall'*Eutifrone*. In un primo passaggio Socrate domanda a Eutifrone se siano vere le storie mitologiche sugli dei e sui loro conflitti e sulle inimicizie intercorrenti fra loro. Eutifrone risponde affermativamente: la credenza in tale mitologia è una componente profonda della sua personalità e delle sue convinzioni. Poco dopo, però, Eutifrone - che si proclama esperto della santità (ossia di tutto ciò che riguarda il rapporto fra gli uomini e gli dei) - afferma che "pio" (o "santo") è ciò che è "caro agli dei". In sostanza egli sta sostenendo che esista un sapere attorno a ciò che è "caro agli dei" e che sulla base di tale sapere gli uomini (guidati da esperti, quali Eutifrone) possano regolarsi in pratica nei loro rapporti con essi. A questo punto Socrate fa notare l'incompatibilità tra la credenza nei miti sul conflitto fra gli dei (se questi sono in conflitto, vuol dire che gradiscono cose diverse) e la pretesa di conoscere ciò che è caro agli dei con la sicurezza che Eutifrone ostenta. Ciò che è caro agli dei sarà controverso (un dio amerà ciò che un altro odia) e – di conseguenza – il sapere compatto e sicuro attorno a tale soggetto sarà impossibile.

Proviamo ora a chiarire questa mossa del dialogo socratico. Uscendo per un attimo fuori dal contenuto letterale del testo, cerchiamo di immaginare alcune conseguenze estreme ed esemplari che si sarebbero potute trarre dalla difficoltà, se solo Eutifrone ne fosse stato più consapevole.[7] I tipi di esito sono tre:

- si lascia cadere la credenza nei miti e si salva la convinzione che si possa avere un sapere attorno alla divinità. In questo caso la divinità si concepisce come qualcosa che non può essere descritto con i racconti tradizionali, ma che è in sé razionale (conoscibile con l'indagine) e coerente. Il santo e l'empio saranno così derivabili senza rischio di contraddizioni da tale nozione della divinità. Questa è la soluzione che, senza che lo pronunci qui apertamente (è Eutifrone, e non è lui, che deve render conto del proprio sapere!), Socrate mostra di preferire;
- si conservano le credenze nel conflitto degli dei e si rinuncia a trovare una regola, comprensibile all'uomo e da lui applicabile in pratica, attorno a come rendersi graditi agli dei (la "scienza" del santo e dell'empio). La visione che ne deriva è quella di un universo "tragico", nel quale coltivare ciò che è caro a una divinità può metterci in balia dell'odio di un'altra, come in effetti accade a molti degli eroi epici e tragici raffigurati nella poesia greca: di fronte alle immani forze in conflitto del divino, sono inutili tutti gli espedienti della previdenza e del sapere dell'uomo;
- si lasciano cadere entrambe le credenze. Ad es. con una posizione ateistica, oppure con una tesi simile a quella che sosterrà Epicuro (III secolo a.C.): gli dei, perfetti e beati, non hanno passioni negative (non è possibile pensarli in conflitto), ma, in quanto perfetti, beati e

> autosufficienti, sono indifferenti a ciò che fanno gli uomini e nulla di umano sarà loro odioso né gradito.

Come si vede, dalla confutazione che Socrate rivolge a Eutifrone, non possiamo concludere nulla su quale tesi sia da considerare falsa. Sappiamo solo che non si può pretendere di affermarle entrambe. In questo consiste la “debolezza” di questa modalità di confutazione.

Controesempi e falsificazione

Questa modalità è di carattere oggettivo, poiché – a differenza della precedente - non si riferisce all'insieme delle credenze che sono nella mente di una persona e alla loro compatibilità, ma alla verità di ciascuna di esse, a prescindere da chi le sostenga. In questo senso la possiamo dire “più forte”: se applicata correttamente, infatti, è tale da mostrare falsa la tesi a cui si rivolge. Per il chiarimento e per un esempio riportiamo un breve passo dalla *Storia della logica* dei coniugi Kneale,[8] nel quale tale modalità viene paragonata alla “reductio ad absurdum”: "Socrate aveva adattato ai propri fini il metodo di Zenone.[9] È difficile arrivare a qualcosa di certo sulla dottrina del Socrate storico, ma quei passi platonici che, per la loro drammaticità, sembrano la testimonianza più attendibile al riguardo, fanno pensare che Socrate non fosse meramente un amatore della conversazione filosofica, ma un uomo che praticava una ben definita tecnica di confutazione delle ipotesi: mostrare che esse avessero conseguenze incompatibili o inaccettabili. [...] Ma si noti che la confutazione socratica differisce da quella zenoniana in questo: non v'è bisogno che le conseguenze tratte dalle ipotesi siano contraddittorie; in certi casi esse possono essere semplicemente false". Il caso delle conseguenze “semplicemente false” è esemplificato dai Kneale con un passo del *Menone*: dall'esame dell'ipotesi dell'insegnabilità della virtù, si arriva alla conclusione che, se la virtù fosse insegnabile gli uomini più virtuosi l'avrebbero trasmessa ai figli; ma casi di insuccesso di genitori illustri e virtuosi, Temistocle, Pericle, etc., i cui figli risultarono inetti, falsificano l'ipotesi. Qui l'ipotesi è smentita da un dato di fatto incompatibile con essa.

Reductio ad absurdum

Veniamo ora alla più forte delle modalità di confutazione praticate da Socrate. Un esempio piuttosto elaborato di *reductio ad absurdum* applicato da Socrate lo troviamo nel dialogo intitolato *Ippia minore*. Alla conclusione del dialogo, Socrate porta l'interlocutore ad ammettere la tesi paradossale e urtante,[10] secondo la quale chi faccia il male volontariamente sia migliore di chi lo faccia involontariamente e – detto ancora più chiaramente – solo un uomo buono può fare il male volontariamente: "Dunque chi volontariamente erri e di propria volontà si comporti vergognosamente e ingiustamente, un simile uomo, sempre che esista, non può essere altro che l'uomo buono". La conclusione è contraddittoria e ciò è evidente se sostituiamo l'espressione finale l'uomo buono con la sua equivalente colui che non fa il male. È questo il punto d'arrivo al quale il lettore del dialogo deve perciò giungere,[11] cioè che tale uomo non esista, ossia che nessuno faccia il male volontariamente.[12] Il Taylor riassume così il senso dell'argomentazione: "L'uomo che conosce veramente il bene ma sceglie qualcos'altro non può esistere, come non può esistere un quadrato rotondo ed è appunto perché tale persona non esiste che si possano asserire a proposito di lui i paradossi più audaci".[13]

Note

1. ^ "Maieutica" in *Dizionario di filosofia* - Treccani
2. ^ Gabriele Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p.214

3. ^ Gabriele Giannantoni nell'opera monumentale *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (1991) (G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G.G. (Collana Elenchos, XVIII). Napoli, Bibliopolis, 1990-1991. 4 vol., 521, 652, 301, 609 p.) ha cercato di compilare ogni minima notizia e fonte sulla figura storica di Socrate, incluso materiale attribuito a Eschines Socratico, Antistene e altri contemporanei che lo avrebbero conosciuto.
4. ^ Roberto Radice, *Socrate*, ed. Corriere della Sera (https://books.google.it/books?id=5PhaBAAAQBAJ&pg=PT85&dq=Socrate,+nemico+politico&hl=it&sa=X&ved=0ahUKEwj7vu3WlPnoAhVjx4sKHUaBDXMQ6AEIKjAA#v=onepage&q=Socrate%2C%20nemico%20politico&f=false)
5. ^ Savino Blasucci, *Socrate, saggio sugli aspetti costruttivi dell'ironia*, Edizioni Levante, 1982 p.121
6. ^ *L'opinabile.it* (http://lopinabile.it/2018/03/02/socrate-cristo-analogie-differenze-due-fondatori-della-cultura-occidentale/)
7. ^ In effetti, nel dialogo, di fronte alla difficoltà, egli si limita a dare una versione “mitigata” della propria duplice credenza: rivede la definizione del “santo” trasformandola in “santo è ciò che tutti gli dei amano, empio ciò che tutti gli dei odiano”, mentre non sarà né santo né empio ciò che alcuni dei amano e altri no.
8. ^ W. C. e M. Kneale *Storia della logica*, a cura di A. Conte, Einaudi, Torino 1972, pag. 15
9. ^ Il metodo di Zenone di Elea è la confutazione per “reductio ad absurdum”.
10. ^ "Urtante" perché sembra, a prima vista, affermare che un malfattore volontario sia moralmente migliore di chi sbagli in un momento di debolezza; ma, come vedremo subito, non è questa la vera conclusione dell'argomentazione di Socrate.
11. ^ Come si vede, ciò è suggerito, nella frase citata, dalla limitazione “un simile uomo, sempre che esista”.
12. ^ Il risultato è una delle più caratteristiche tesi dell'etica socratica, alla quale ci si riferisce col termine intellettualismo socratico.
13. ^ Alfred Edward Taylor *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. it. di M. Corsi, La nuova Italia, Firenze, 1976, pag. 64.

Bibliografia

- G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, Roma, Ubaldini, 1961.
- G. Giannantoni, *La Ricerca Filosofica*, 3 voll., Torino, Loescher, 1985.
- G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Napoli, Bibliopolis, 2005.

Voci correlate

- Socrate
- Platone
- Aristotele

- Ironia socratica

Altri progetti

- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**maieutica**»

Collegamenti esterni

-
- (EN) Richard Kraut, *Socratic method*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Intervista di Giannantoni sul valore teoretico e morale del dialogo socratico*, su *emsf.rai.it*. URL consultato il 29 ottobre 2018 (archiviato dall'url originale il 29 ottobre 2018).

Controllo di autorità	LCCN (EN) sh85109823 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85109823) · GND (DE) 4470314-4 (https://d-nb.info/gnd/4470314-4) · BNF (FR) cb12484702c (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12484702c) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12484702c) · J9U (EN, HE) 987007553436705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007553436705171)

Portale Antica Grecia | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Metodo_socratico&oldid=137938993"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 18 feb 2024 alle 17:46.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Scuola megarica

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Megariti" rimanda qui. Se stai cercando la specie dell'universo di Star Trek, vedi **Specie di Star Trek#Megariti**.*

La **scuola megarica**, che fiorì nel IV secolo a.C., venne fondata da Euclide di Megara, uno degli allievi di Socrate. Gli insegnamenti etici della scuola sono stati ricavati da Socrate, riconoscendo un singolo bene, apparentemente associato alla dottrina eleatica dell'Unità. Alcuni successori di Euclide svilupparono a tal punto la logica da divenire una scuola separata, nota come Scuola dialettica. La loro opera sulla logica modale, le implicazioni logiche e la logica proposizionale ricoprì un ruolo importante nello sviluppo della logica nell'antichità.

Indice

Storia

Visione filosofica

Lista completa dei Megarici

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Storia

La scuola megarica venne fondata da Euclide di Megara, uno degli allievi di Socrate, verso la fine del V secolo a.C.[1]. I suoi successori a capo della scuola si dice siano stati Ichthyas (metà del IV secolo a.C.) e Stilpone di Megara (fine del IV secolo a.C.)[2]. È comunque improbabile che la scuola megarica fosse un'istituzione effettiva e che avesse una posizione filosofica unitaria[3]. Si diceva che i filosofi della scuola fossero stati chiamati "megarici", in seguito "eristi" e poi "dialettici"[4], tuttavia è probabile che questi nomi designassero gruppi scissionisti distinti dalla scuola megarica[5]. Oltre a Ichthyas e ad un altrimenti ignoto Timagora di Gela, i più importanti allievi di Euclide furono Eubulide di Mileto[6] e Clinomaco di Turi[7]. Sembra che sotto Clinomaco fosse stata fondata una Scuola dialettica separata[8], che si soffermò molto sulla logica e la dialettica, e si disse che Clinomaco fu «il primo a scrivere di proposizioni e predicati[7]». Comunque, Euclide stesso insegnò la logica[9] e il suo allievo, Eubulide di Mileto, famoso per l'impiego di celebri paradossi, fu il maestro di molti dialettici successivi.[6]

Tramite Stilpone, la scuola megarica influenzò la scuola di Eretria sotto Menedemo e Asclepiade di Fliunte, ma la maggiore influenza fu sullo stoicismo: Zenone, il fondatore della scuola stoica, avrebbe studiato sotto Stilpone e Diodoro Crono[10] e dibattuto con Filone il Dialettico.

Visione filosofica

L'influenza della scuola eleatica fu sul sostenere la separazione indubbia tra il mondo sensibile (percettibile e anche percepito) e il mondo delle idee (immutabile ed eterno). Definendo questa idea, Stilpone da Megara criticò Platone per il suo intento di spiegare il mondo sensibile con il "modello intelligibile" concepito solo dalla ragione, poiché essa viene dallo stesso mondo delle idee.

L'influenza socratica li spinse a cercare la verità, identificata con il bene, facendo sorgere un problema etico-gnoseologico. Identificarono dunque nel Dio benevolente, intelligente e giusto di Socrate - idea che precedette il monoteismo - l'essere unico e immutabile di Parmenide di Elea e lo chiamarono Dio, **sapienza** o **giustizia**, acquisendo alla domanda un carattere metafisico proprio della scuola eleatica.

La **scuola megarica** si basava sull'arte di discutere o erística, come un ramo superiore della dialettica. L'eristica portò a nozioni come: *«Tu hai ciò che non hai perso. Tu non hai perso nulla, per cui tu non hai nulla.»*

Si basava inoltre, sulla discussione di paradossi, che ancora oggi vengono discussi dai filosofi: uno di questi è il **paradosso del sorite** (termine greco per indicare un "mucchio"), che mette in evidenza l'impossibilità di stabilire esattamente il numero minimo di chicchi di grano raggiunto il quale si può dire che si è formato un mucchio; dunque usiamo la parola "mucchio" senza saper esplicitare esattamente che cosa essa significa.

Un secondo **paradosso** e quello del **mentitore,** per cui se un individuo afferma "Io sto mentendo" si hanno due alternative per valutare la sua asserzione: o è **vera**, il che significa che egli mente e dunque la sua asserzione è falsa; oppure è **falsa**, il che significa che egli non mente e dunque la sua asserzione è vera. Entrambe le alternative conducono ad una **contraddizione** inaccettabile: la stessa asserzione è al tempo stesso vera e falsa; dunque non c'è un modo di stabilire se è vera oppure falsa.

Il termine dispregiativo di sofista come *saccente* — seguendo la radice greca σοφιστης *(sofisti)* cioè σοφια (*sofía:* "sapienza") — li definiva chiaramente per la loro affinità con la *paradossia* e la sottile eloquenza logica che dominavano da virtuosi e prepotenti. Si staccarono anche nel calcolo proposizionale, come più tardi avrebbero fatto gli stoici greci.

Un ramo indipendente, la Scuola Dialettica fu fondato da Dionigi di Calcedonia (fl. 320 a.C.) ed incluse Diodoro Crono ed il suo discepolo Filone il Dialettico (fl. 300 a.C.).[11]

Diodoro Crono modificò gli argomenti razionalmente impossibili (aporie) di Zenone di Elea (vedere Paradossi di Zenone) per negare così il movimento delle cose. Una teoria contigua a questa affermava che "si può solo parlare dell'essere attuale" e non di ciò che sta fuori dallo spazio o dal tempo presente. Permettere solo l'affermazione di ciò che realmente succede sopprime l'idea di Aristotele che considerava il *possibile* un modo del reale.

Stilpone di Megara fu maestro del cipriota Zenone lo stoico, fondatore dello stoicismo; ne è un riflesso la profonda relazione tra le due dottrine.

La Scuola Eretriaca, fondata da Menedemo di Eretria era analoga alla scuola megarica, con l'eccezione dei suoi interessi nei problemi sull'azione umana (etica e politica).

Lista completa dei Megarici

Alessino, Apollonio Crono, Brisone d'Acaia, Clinomaco di Turi, Dionisio di Calcedonia, Dioclide, Diodoro Crono, Eubulide di Mileto, Euclide di Megara, Eufante, Ichthyas, Pantoide, Pasicle, Filone il Dialettico, Polisseno il Sofista, Stilpone di Megara, Trasimaco di Corinto.

Diodoro Crono e Filone il Dialettico sono considerati da alcuni studiosi esponenti della Scuola Dialettica.[12]

Note

1. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, 47
2. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, 113
3. ^ Gill & Pellegrin 2006, p. 132
4. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, 106
5. ^ O'Toole & Jennings 2004, p. 406
6. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, 108
7. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, 112
8. ^ O'Toole & Jennings 2004, p. 406; sebbene la definizione di "Scuola dialettica" sia stata coniata apparentemente da Dionigi di Calcedonia, come riportato in Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, 106
9. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, 107
10. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 16
11. ^ David Sedley, "Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy" (https://www.jstor.org/stable/pdf/44696642.pdf), '*Proceedings of the Cambridge Philological Society*, NS 23, 1977, pp. 74-120.
12. ^ Susanne Bobzien, Dialectical School (https://plato.stanford.edu/entries/dialectical-school/)

Bibliografia

Testi

- Klaus Döring, *Die Megariker. Kommentierte Sammlung der Testimonien* Amsterdam, Grüner, 1972 (collezione dei frammenti e delle testimonianze).
- Gabriele Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, (raccolta dei frammenti e delle testimonianze in 4 volumi) Napoli. Bibliopolis, 1990 (seconda edizione).
- Robert Muller, *Les Mégariques. Fragments et témoignages* (Traduction avec commentaire de l'édition de K. Döring), Paris, Vrin 1985.

Studi

- Giuseppe Cambiano, *Il problema dell'esistenza di una scuola Megarica*, in: G. Giannantoni (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna: Il Mulino, 1977, pp. 25-53.
- Fernanda Decleva Caizzi, "Minor Socratics", in Mary Louise Gill, Pierre Pellegrin, *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden, Blackwell 2006, pp. 119-135.

- Luciano Montoneri, *I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche*. Catania, Università di Catania, 1984.
- Robert Muller, *Introduction à la pensée des Mègariques* Parigi, Vrin 1988.
- Robert O'Toole, Raymond E. Jennings, *The Megarians and the Stoics*, in Gabbay, Dov; Woods, John, *Handbook of the History of Logic: Greek, Indian, and Arabic logic*, Vol. III, Amsterdam, North Holland, 2004, pp. 397-522. ISBN 0-444-50466-4.

Altri progetti

Collegamenti esterni

- (EN) Susanne Bobzien, *Dialectical School*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- *The Dialectical School and the Origins of Propositional Logic*, su *historyoflogic.com*. con ampia bibliografia annotata

Controllo di autorità	LCCN (EN) sh85083305 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85083305) · GND (DE) 4300010-1 (https://d-nb.info/gnd/4300010-1) · BNF (FR) cb120499180 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb120499180) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb120499180) · J9U (EN, HE) 987007562919805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007562919805171)

Portale Antica Grecia | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Scuola_megarica&oldid=131608323"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 20 gen 2023 alle 09:34.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Scuole socratiche minori

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Per **scuole socratiche minori** si intendono quelle fondate dopo la morte di Socrate dai suoi più vicini discepoli chiamati "socratici minori" poiché sono considerati autori di una dottrina che riguarda aspetti parziali del pensiero del maestro che vengono talora alterati secondo la mentalità del tempo ma che tuttavia sono riconducibili alla filosofia di Socrate, in particolare al tema principale posto da quest'ultimo, ovvero il problema della fondazione di un'etica universalmente valida.

Furono definite scuole socratiche "minori" dalla successiva storiografia filosofica per distinguerle dall'orientamento socratico "maggiore", rappresentato dalla filosofia di Platone, primo per importanza e per pregnanza di pensiero fra i discepoli di Socrate.

Indice

Socrate nemico politico

Il contrasto tra politica e morale

La scuola di Megara

- La logica
- La morale

La scuola cinica

La scuola cirenaica

La scuola eliaco-eretriaca

Note

Bibliografia

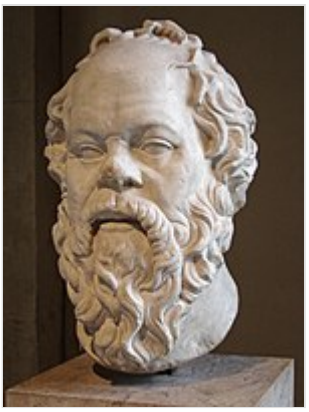
Altri progetti

Socrate nemico politico

L'origine delle scuole socratiche è nei tragici avvenimenti relativi alla figura e all'insegnamento socratico che rappresentarono uno scandalo per l'Atene del V secolo a.C. retta da un governo democratico conservatore, formato da esiliati politici, con a capo Trasibulo, che riteneva Socrate un avversario politico sia per i rapporti che aveva avuto con Alcibiade, suo scapestrato discepolo e presunto amante, accusato di avere tradito Atene per Sparta, sia per la contestazione socratica di ogni autorità indiscussa.

Il nuovo regime "democratico"[1] voleva riportare la città allo splendore dell'età di Pericle instaurando un clima di pacificazione generale riproponendo ai cittadini gli antichi ideali, i principi morali e i costumi tradizionali, fondati sulla religione ufficiale. Ma nella città si diffondeva l'insegnamento, seguito con entusiasmo da molti, specie giovani, dei sofisti, i quali invece esercitavano una critica corrosiva di ogni

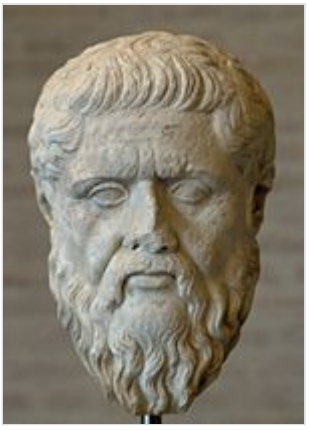
principio e verità che si volesse dare per costituita dalla religione o dalla tradizione. A questi si aggiungeva Socrate, che con la sua dottrina imperniata sul dialogo, cioè sulla messa in discussione di tutto ciò che si voleva far passare aprioristicamente per vero, venne assimilato ai sofisti e considerato un nemico politico da eliminare. Da qui l'accusa di empietà, il processo e la condanna a morte.


Socrate

> «[...] questo ha sotto scritto e giurato Meleto di Meleto, Pitteo, contro Socrate di Sofronisco, Alopecense. Socrate è colpevole di non riconoscere come Dei quelli tradizionali della città, ma di introdurre Divinità nuove; ed è anche colpevole di corrompere i giovani. Pena: la morte.[2]»

In vero, invece, era principalmente «la diffidenza suscitata dai rapporti di Socrate con i "traditori" che spinse i capi della restaurata democrazia a sottoporlo a processo nel 400-399. Alcibiade e Crizia erano morti entrambi, ma i democratici non si sentivano al sicuro finché l'uomo che s'immaginava avesse ispirato i loro tradimenti esercitava ancora influenza sulla vita pubblica.»[3]

Il contrasto tra politica e morale


Platone

In questo clima politico di restaurazione, accentuato dalla risonanza avuta dal processo e dalla morte di Socrate, molti suoi discepoli temendo per la loro incolumità, lasciano Atene e si trasferiscono in altre città dove fondano scuole filosofiche che dalle vicende della vita del maestro traggono la convinzione che la politica sia ormai così divergente dalla filosofia che occorre ritirarsi in se stessi e dedicarsi ad uno studio appartato dei temi etici che risolva gli individuali problemi esistenziali.

Anche per il discepolo Platone la condanna del maestro ha evidenziato la contraddizione di aver giudicato come criminale «il più giusto» tra gli uomini.[4] Ormai tra filosofia e vita politica esiste quell'incompatibilità già riconosciuta da Socrate che, rifiutando la proposta di andare in esilio, nella *Apologia* accenna alla quasi ineluttabilità della sua condanna da parte dei politici.[5] Compito dei filosofi è allora per Platone quello di fare in modo che la filosofia non sia in contrasto con lo Stato, dove non accada più che un giusto sia condannato a morte.

Su l'insegnamento socratico Platone fonderà il suo grande sistema filosofico-politico, altri ne considereranno aspetti parziali ma significativi.

La scuola di Megara

La scuola fu fondata da Euclide di Megara (450 a.C./435 a.C.-375 a.C./365 a.C.), amico e discepolo di Zenone di Elea (489 a.C.–431 a.C.) e di Socrate di cui, come racconta Platone[6], aveva assistito alla morte. Euclide si ritrova come narratore nel dialogo *Teeteto* dove Platone però non lo nomina mai come filosofo. Così anche Aristotele che tuttavia descrive quella di Megara come una scuola filosofica[7].

La logica

Euclide di Megara

I seguaci della scuola più noti furono Eubulide di Mileto (450 circa a.C.-380 a.C.), Stilpone di Megara e Diodoro Crono che elaborarono il loro pensiero nella seconda metà del IV secolo a.C. sviluppando soprattutto gli studi sulla logica per i quali furono designati come i "nuovi eleati" eredi della dialettica di Zenone.

A Eubulide vengono attribuiti paradossi celebri quali quelli del "mentitore", dell'"Elettra", del "calvo" o "sorite" e del "cornuto".

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Eubulide di Mileto § I sofismi megarici****.*

Approfondimenti sulla logica vengono compiuti dai megarici riguardo alle tesi che negano che a uno stesso soggetto possano essere riferiti più attributi (negazione della predicazione) e che uno stesso predicato possa essere attribuito a molteplici soggetti (negazione della generalità dei predicati) per cui ogni giudizio, inteso logicamente come la connessione di un predicato a un soggetto, in accordo con il pensiero di Parmenide (515 a.C.–450 a.C.) sull'unicità dell'ente identico a sé stesso, non può che essere costituito da una identità ("uomo è uomo", "buono è buono" ecc.)

Contro la teoria del giudizio di Aristotele, per la quale si poteva di predicare un termine qualsiasi di un altro, osservava Stilpone di Megara, un altro allievo di Eubulide:

> «Se predichiamo il correre di un cavallo, egli dice che il predicato non è identico al soggetto di cui si predica; l'essere del cavallo differisce infatti dall'essere del correre, perché se siamo richiesti della definizione dell'uno e dell'altro, non diamo la stessa risposta. Così anche la definizione dell'essenza necessaria di un uomo è diversa da quella di buono. Donde deriva che sbagliano quelli che predicano i due termini uno dell'altro; se sono identici infatti il buono e l'essere uomo, il correre e l'essere cavallo, come potremo predicare il buono anche del cibo e della medicina e il correre del leone e del cane? Ma se sono diversi non è corretto dire che l'uomo è buono e il cavallo corre.[8]»

Inoltre «[Euclide] criticava le dimostrazioni attaccandone non le premesse, ma la conclusione. Rifiutava anche il procedimento comparativo, dicendo che esso si avvale di simili o di dissimili; se si tratta di simili, è meglio guardare le cose stesse, che quelle cui sono simili; se si tratta di dissimili, l'accostamento è superfluo.»[9]

La morale

La ricerca morale di Socrate in Euclide viene connessa alla filosofia eleatica di Zenone. Unico è il bene che coincide con l'unico essere. L'essere e il bene si identificano nella loro immutabilità, incorruttibilità. Il puro ente parmenideo assume in Euclide diversi nomi ma convergenti: saggezza, dio, intelletto:

> «Euclide diceva che uno è il bene, chiamato con molti nomi: a volte saggezza, a volte dio, altre volte intelletto e in altri modi ancora. Egli eliminava ciò che è opposto al bene, dicendo che è non essere.[10].»

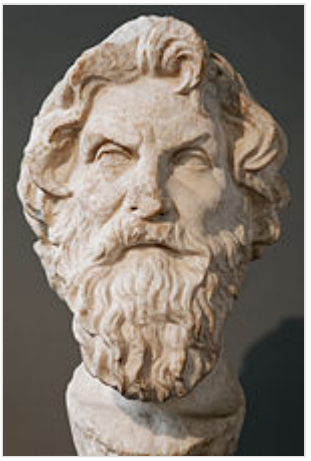
Il bene come l'essere non può essere colto nella vita di ogni giorno per cui il vero saggio cercherà l'astensione da ogni desiderio o passione come regola di vita morale raggiungendo l'apatia.

Le teorie morali dei megarici si assimilavano così a quelle dei Cinici, ed entrambe confluiranno nello stoicismo (308 a.C.) fondato da un discepolo di Stilpone, Zenone di Cizio.

La scuola cinica

> «Durante un banchetto gli gettarono degli ossi, come a un cane. Diogene, andandosene, pisciò loro addosso, come un cane.[11]»

Il nome di cinici (dal greco κύων, "cane") sembra derivi dalla prima sede della scuola, chiamata *Cinosarge* (Il "cane agile"), un edificio periferico ateniese, sede di un antico santuario e di un ginnasio, che era l'unica istituzione pubblica in Atene che accogliesse tutti, compresi gli schiavi, gli illegittimi, gli stranieri.[12]


Antistene

Cinici era anche l'appellativo che fu loro dato in senso dispregiativo dalle correnti filosofiche avversarie che rimproveravano loro il comportamento animalesco e irrispettoso delle regole del buon vivere sociale. Invero i cinici stessi dichiaravano che il loro modello di vita era simile a quello del cane, semplice e naturale, e, come il cane, ringhioso verso chi lo disturbasse.

Per i cinici la condanna a morte di Socrate aveva dimostrato che la presunta forza persuasiva del dialogo aveva fallito scontrandosi con la malvagità umana. Allora tanto valeva rinunciare a cercare la verità poiché ognuno è chiuso nei suoi limiti soggettivi e relativi. L'unica verità era quella offerta dalla semplicità della natura che ci mostra il modello di una vita autentica: badare alle cose essenziali per la conquista della vera libertà, quella che rigettava ogni *nomos*, la consuetudine, la regola, i valori religiosi, culturali e sociali.

Il saggio cinico doveva vivere seguendo la ragione, controllando con l'esercizio (*askesis*) le passioni, per raggiungere il "dominio di sé" (enkratèia) e con essa l'autosufficienza (*autarkeia*).

La scuola fu fondata da Antistene (444–365) seguace di Gorgia, che in età matura aveva conosciuto Socrate, del quale era diventato discepolo. Diogene Laerzio, nelle *Vite dei filosofi*, gli attribuisce la paternità dell'opera *Sulla libertà e la schiavitù*.

Antistene disprezzava lo stile di vita della polis e si opponeva a tutti coloro che non conducevano una vita secondo natura e che credevano nelle differenze razziali e sociali e approvavano la schiavitù. Egli quindi non escludeva dalla sua predicazione i reietti e a chi lo accusava di frequentare quelli ritenuti malvagi, Antistene rispondeva: «anche i medici stanno con i malati, eppure non si prendono la febbre.»[13]

Il cinico più famoso fu Diogene di Sinope, che costrinse Antistene ad accettarlo come suo discepolo.

> «Diogene infatti «giunto ad Atene, si imbatte in Antistene. Poiché costui, che non vuole accogliere nessuno come alunno, lo respinge, egli, assiduamente perseverando, riesce a spuntarla […]. Diventa il suo uditore ed esule qual è si dedica ad un moderato tenore di vita.»[14]»

Diogene ebbe come seguaci Monimo, Onesicrito, Cratete di Tebe con la moglie Ipparchia e il cognato Metrocle.

In tempi successivi agli inizi aderirono al cinismo Menedemo e Menippo di Gadara, il quale assieme a Bione di Boristene, Cercida e Telete fecero progredire la "diatriba" che dalla forma di una conversazione o discorso con toni satirici, aspri e impetuosi su argomenti preferibilmente a carattere etico rivolto ad un vasto pubblico, assunse con loro dignità di genere letterario.

La scuola cirenaica

Aristippo di Cirene

Il discepolo di Socrate Aristippo, che soggiornò anche a Corinto e a Siracusa, dove probabilmente incontrò Platone, è considerato il fondatore della scuola che si sviluppò nella città libica di Cirene. Alla sua morte, verso il 355 a.C. gli successe la figlia Arete e il figlio di lei, autore della dottrina ufficiale della scuola, Aristippo Metrodidatta chiamato anche il Giovane, a cui si deve la dottrina dell'edonismo attribuita al caposcuola.

Per i Cirenaici le sensazioni e le passioni costituivano la radice del sapere certo e il movente dell'agire. Il sapere filosofico, come ha insegnato Socrate, non mira alle certezze offerte dalla matematica e dalla fisica ma a regolare la condotta morale dell'uomo di modo che possa raggiungere il sommo bene che se per Socrate coincideva con la virtù, per i cirenaici, invece, consisteva nel piacere corporeo inteso come "movimento calmo", nel senso di "dolce", al quale si contrappone il dolore, "movimento aspro" e tormentoso[15]. Bisognava dunque, comportarsi come Aristippo che

> «[…] si adattava con disinvoltura a luogo, a tempo, a persona e recitava il suo ruolo convenientemente in ogni circostanza. Perciò più degli altri godeva del favore di Dionisio, poiché riusciva sempre a rendere accettabile ogni situazione. Godeva il piacere dei beni presenti, ma rinunziava ad affaticarsi per il godimento di beni non presenti. Fu per questo che Diogene lo chiamava cane (o cinico) regale.[16]»

Una ricerca dunque e un percorso verso il piacere inteso come *carpe diem*, ben diverso dalla concezione eudemonostica epicurea tesa al conseguimento della felicità.

Tuttavia, non ogni piacere è di per sé garanzia di bene; lo sono propriamente quei piaceri che la ragione valuta capaci di assicurarne il godimento: «la cosa migliore non è l'astenersi dai piaceri, ma il dominarli e non lasciarsi vincere da essi.»[17]

Come Socrate, che non volle mai ricoprire alcuna carica politica, anche i cirenaici diffidavano dal partecipare attivamente alla vita pubblica che è causa di turbamento: meglio non legarsi poi ad appartenenze nazionali ma considerarsi liberi cittadini del mondo: «io non mi chiudo in uno Stato, ma sono ospite dappertutto.»[18]

Fino al III secolo a.C. i membri della scuola più rilevanti furono

- Antipatro di Cirene;
- Parebate;
- Aristotele Cirenaico;
- Anniceri, che si distinse per la sottigliezza della sua dottrina etica e che è ricordato per aver riscattato Platone dalla schiavitù[19];
- Egesia, probabilmente scolaro di Parebate, fu noto nell'antichità come "persuasore di morte" (πεισιθάνατος) per il suo trattato *Sul suicidio mediante il digiuno*. Come Aristippo egli credeva nell'edonismo ma non come una ricerca attiva del piacere ma come stadio da conseguire tramite il conseguimento dell'assenza di dolore intesa come insensibilità e tranquillità imperturbabile. Condizione difficile da raggiungere questa ma che poteva essere sostituita dal suicidio;
- Teodoro l'ateo che, oltre all'esistenza degli dei, negava ogni valore tradizionale come l'amicizia e, riprendendo il cosmopolitismo di Aristippo, rifiutava anche l'amore per la propria patria. Egli giudicava legittimo, in certe occasioni, commettere adulterio, rubare, fare sacrilegi poiché questi atti, per la loro costituzione naturale, non sono da condannare.

La scuola eliaco-eretriaca

Tra le scuole socratiche minori viene annoverata anche quella fondata dal filosofo Menedemo di Eretria, che viene citato da Diogene Laerzio[20] come filosofo e celebre autore di drammi satireschi, secondo solo per fama ad Eschilo, ma primo come tragediografo.[21]. Molto abile nell'eristica, l'arte di contendere a parole, fu anche uomo politico.[22]

Si hanno scarse notizie di lui riportate in Diogene Laerzio, Cicerone, Plutarco, Simplicio: originario di Eretria, vissuto tra il 339 a.C. e il 265 a.C., dapprima discepolo della scuola di Fedone di Elide quando questa si dissolse conservò il suo pensiero fondando a Eretria assieme al suo amico Asclepiade di Fliunte una scuola filosofica.

Fu sospettato di voler tradire la patria in favore della Macedonia e per questo costretto a fuggire dalla Grecia per rifugiarsi alla corte di Antigono Gonata, dove morì di disperazione: «...Ti spegnesti volontariamente non toccando cibo per sette giorni: gesto degno di un eretriese, ma non di un uomo, ché la disperazione fu la guida al tuo destino.»[23]

La sua dottrina, vicina a quella della scuola di Megara, intellettualizza il sommo bene socratico identificandolo con l'unico essere eleatico mentre nell'etica riprende parzialmente il pensiero stoico.

Note

1. ^ Vale qui avvertire di non confondere la democrazia greca antica con quella moderna. Il regime democratico non voleva dire il "governo del popolo" ma semplicemente espressione di quel partito che si opponeva a quello aristocratico. Si potevano quindi trovare rappresentanti della classe nobiliare come di quella borghese indifferentemente nell'uno o nell'altro dei due partiti.

2. ^ Lettera d'accusa contro Socrate presentata da Meleto in Diogene Laerzio, *Vita e dottrine dei filosofi*, II, 5, 40.
3. ^ E. Taylor, *Socrate*, Londra, 1951, trad. it. Firenze 1952.
4. ^ Così Platone definisce Socrate nella *lettera VII*, 324 e.
5. ^ «Perché io lo so bene, dovunque io vada i giovani verranno ad ascoltarmi come qui; e se io li allontano, saranno essi stessi che mi faranno cacciare persuadendone i più anziani; se non li allontano, mi cacceranno i loro genitori e parenti per cagion loro» (Platone, *Simposio-Apologia di Socrate*, Guaraldi, 1995, p.120).
6. ^ Platone, *Fedone*, Armando Editore, 2007, p.43
7. ^ Aristotele, *Metafisica*, IX 3, 1046b 29
8. ^ Plutarco, *Contro Colote*, 23, 1120a
9. ^ Diogene Laerzio, *Op.cit*, II 106
10. ^ Diogene Laerzio, *ibidem*
11. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei Filosofi*, VI, 46
12. ^ Anna Marina Storoni Piazza, *Padri e figli nella Grecia antica*, Armando Editore, 1991, p.74
13. ^ Epitteto, I, 17, 10
14. ^ Diogene Laerzio, Vite di filosofi
15. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, 86-87
16. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, 66
17. ^ Diogene Laerzio, *Op. cit. ibidem*
18. ^ Aristippo, in D. Laerzio, *Vite dei filosofi* II, 66
19. ^ D.Laerzio, *Vite*, III 20
20. ^ Diogene Laerzio, *Op.cit.* 2, 133
21. ^ Notizia discussa in I. Gallo, *Studi Cantarella*, Salerno, 1981
22. ^ Giovanni Reale, *Il pensiero antico*, Vita e Pensiero, 2001, p.271
23. ^ Diogene Laerzio, *Op.cit,*, *ibidem*

Bibliografia

- Diogenes Laertius,*Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, Laterza, 1983.
- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2005.
- G. Giannantoni, *I Cirenaici, raccolta delle fonti antiche*, traduzione e studio introduttivo, Firenze, Sansoni, 1958.
- *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G. Giannantoni, pp. 2090, quattro volumi, Napoli, Bibliopolis, 1991.
- G. Giannantoni (a cura di), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Bologna, Il Mulino, 1977.

Altri progetti

- Wikibooks contiene testi o manuali sulle **scuole socratiche minori**

Portale Antica Grecia | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Scuole_socratiche_minori&oldid=135533403"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 18 set 2023 alle 22:42.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Platone

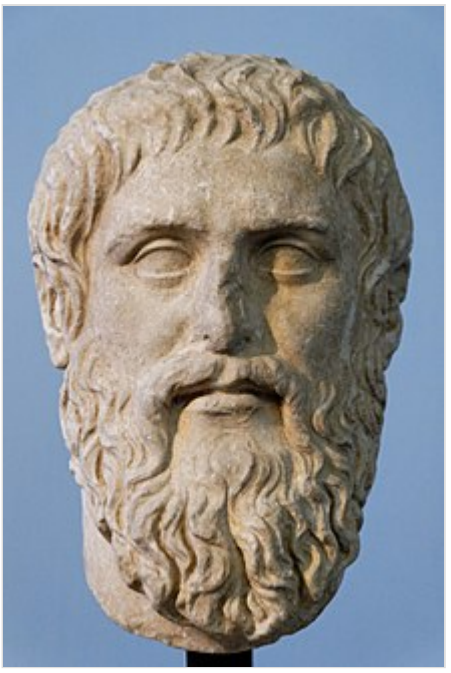
WIKIPEDIA

Platone

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Platone (disambigua)**.*

Platone, figlio di Aristone del demo di Collito e di Perictione (in greco antico: Πλάτων[?], *Plátōn*, pronuncia: ['pla.tɔ:n]; Atene, 428/427 a.C. – Atene, 348/347 a.C.), è stato un filosofo, scrittore e politico greco antico. Considerato uno dei personaggi più influenti della storia, insieme al suo maestro Socrate e al suo allievo Aristotele, ha posto le basi del pensiero filosofico occidentale.[2][3][4][5]



Testa ritraente Platone, rinvenuta nel 1925 nell'area sacra del Largo Argentina a Roma e conservata ai Musei Capitolini. Copia antica di opera creata da Silanion.[1] L'originale, commissionato da Mitridate subito dopo la morte di Platone, fu dedicato alle Muse e collocato nell'Accademia platonica di Atene.

Indice

Biografia
- Le fonti
- Nascita e origini
- I viaggi e l'incontro con Socrate
- I primi dialoghi
- L'arrivo in Sicilia
  - Primo viaggio: l'incontro con Dione e Dionisio I
- La fondazione dell'Accademia
- Il secondo viaggio a Siracusa
- Il terzo viaggio in Sicilia
- Ritorno ad Atene

Opere
- La superiorità del discorso orale
  - Ordinamento in tetralogie
  - Ordinamento in trilogie

Pensiero
- Filosofia e politica
- Il problema Socrate
- La dottrina della conoscenza: le Idee
- La funzione del mito
- La filosofia come *Eros*
- L'ontologia
  - Ontologia e dialettica
- Lo Stato filosofico
- Il problema dell'arte

Le dottrine non scritte: l'Uno e la Diade

La fortuna di Platone
Traduzione delle opere di Platone
Il platonismo matematico
Note
Bibliografia
Opere edite
Traduzioni italiane
Studi
Antiche vite di Platone. Edizioni e traduzioni
Film su Platone
I dialoghi di Platone a teatro
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Le fonti

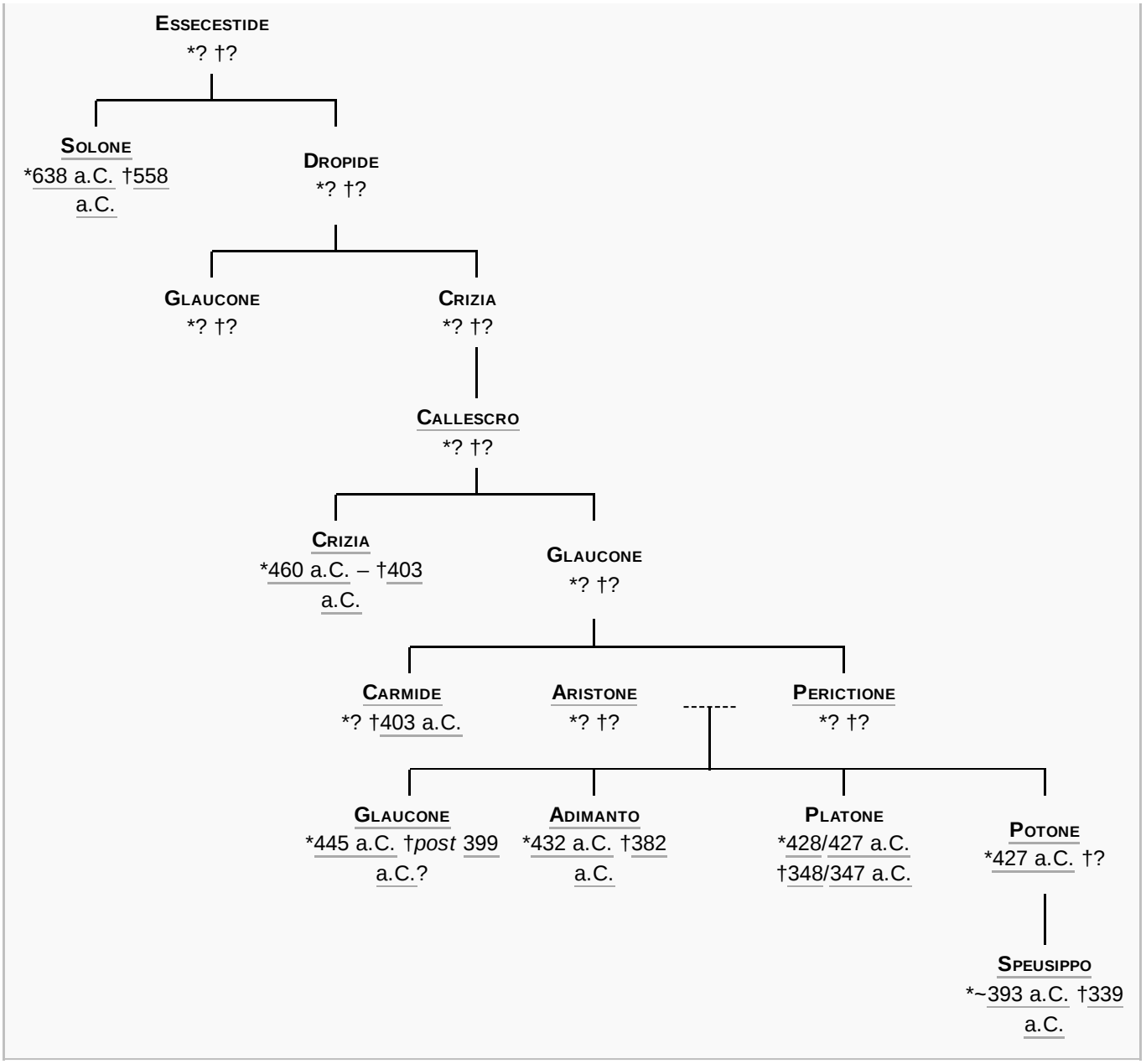
(GRC)	(IT)
«…ἀνδρός, ὃν οὐδ'αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις.»	«... [di un] uomo che ai malvagi non è neppure lecito lodare.»

(Aristotele, *Elegia dell'altare*, fr. 673 Rose[3], v. 16[6][7][8])

Le fonti non offrono un quadro univoco della vita di Platone. Una biografia che, secondo la testimonianza del neoplatonico Simplicio,[9] sarebbe stata redatta dal discepolo Senocrate non ci è pervenuta. Molte notizie ci giungono dallo storico greco Diogene Laerzio (vissuto tra il II e III secolo d.C.), autore di una serie di biografie di filosofi greci (*Vite dei filosofi*[10]), che si rifà a numerosi testimoni, tra cui Speusippo, Aristotele, Ermodoro, Aristippo, Dicearco, Aristosseno e altri. Altri biografi di Platone, come Olimpiodoro il Giovane (VI secolo d.C.)[11][12] e una biografia anonima[13] non citano alcuna fonte. Apuleio, nel *De Platone et eius dogmate*, i cui primi quattro capitoli costituiscono la più antica biografia di Platone pervenutaci,[14] menziona Speusippo (I, 2, 183), il quale, come dice in un unico riferimento anche Diogene Laerzio (III, 1, 2; IV, 1-11), avrebbe scritto un elogio funebre del maestro. Delle autorità citate da Diogene Laerzio, non è possibile dire se alcune tra esse si siano specificatamente dedicate a biografare il maestro.[15] Altre fonti sulla vita di Platone sono i suoi dialoghi filosofici, gli scritti di Aristotele, una raccolta di tredici lettere di Platone (probabilmente spurie, tranne forse la VII e l'VIII), un frammento dalla *Storia dei filosofi* (*Syntaxis ton philosophon*) dell'epicureo Filodemo di Gadara (I secolo a.C.),[16] gli anonimi *Prolegomena* alla filosofia platonica (tradizionalmente attribuiti ad Olimpiodoro), la voce della *Suda* (X secolo) su Platone[17] e la *Vita di Dione* di Plutarco (I-II secolo d.C.), che comunque si rifà alle *Lettere*.[18]

Nascita e origini

'***Tavola genealogica di Platone***'[19]



Platone nacque ad Atene da genitori aristocratici: il padre Aristone, che vantava tra i suoi antenati Codro, l'ultimo leggendario re di Atene, gli impose il nome del nonno Aristocle; la madre, Perictione, secondo Diogene Laerzio discendeva dal famoso legislatore Solone[20][21][22].

La sua data di nascita viene fissata da Apollodoro di Atene, nella sua *Cronologia*, all'ottantottesima Olimpiade, nel settimo giorno del mese di Targellione, ossia alla fine di maggio del 428 a.C.[23] Ebbe due fratelli, Adimanto e Glaucone, citati nella sua *Repubblica*, e una sorella, Potone, madre di Speusippo, futuro allievo e successore, alla sua morte, alla direzione dell'Accademia di Atene.

Fu un altro Aristone, un lottatore di Argo, suo maestro di ginnastica, a chiamarlo per la larghezza delle spalle "Platone" (dal greco πλατύς, *platýs*, che significa "ampio")[24]. Platone praticava infatti il pancrazio, una sorta di lotta e pugilato assieme. Altri danno del nome un'altra derivazione, come l'ampiezza della fronte o la maestà dello stile letterario. Diogene Laerzio, riferendosi ad Apuleio,[25] a Olimpiodoro[26] e a Eliano,[27] informa che avrebbe coltivato la pittura e la poesia, scrivendo ditirambi, liriche e tragedie, che avrebbero avuto in seguito, insieme ai mimi, un'importanza fondamentale per la scrittura dei suoi dialoghi.

Secondo lo stesso Diogene Laerzio[28] sulla sua nascita esiste una leggenda riferita nell'opera *Il banchetto funebre di Platone* di Speusippo, secondo cui Platone sarebbe stato in realtà figlio del dio Apollo, e perciò anche fratello di Asclepio, «medico del corpo, come dell'anima immortale lo è Platone».[29] Secondo questo mito, Aristone, padre di Platone, in procinto di sedurre Perictione avrebbe avuto la visione di Apollo che lo avrebbe distolto da ogni rapporto fisico con la giovane, la quale sarebbe invece rimasta incinta del dio, preso dalla sua bellezza.[30] Secondo una versione posteriore, tuttavia, esposta dall'autore ignoto dei *Prolegomeni*, Platone viene nuovamente accostato ad Asclepio ma viene chiamato figlio di Aristone.[31] D'altronde Speusippo, essendo figlio di una sorella di Platone, non poteva non sapere che Platone non era il primo ma il terzo figlio di Perictione.[32] Probabilmente il suo fine non era quello di fornire informazioni storiche sulla nascita di Platone, ma di promuovere la mitizzazione del filosofo dopo la morte di questi[33] e di giustificarne così il culto che gli era tributato nell'Accademia. La divinizzazione di Platone continuerà in età neoplatonica, con talune forme di eccesso come riferito da Porfirio e da Proclo,[34] e sarà ricordata dall'umanista Marsilio Ficino per la dote curativa trasmessagli da Apollo.[35]

Nella medesima opera Speusippo elogiò inoltre l'acuto intelletto e la memoria prodigiosa dimostrati da Platone quando era un bambino, e la sua dedizione allo studio nell'adolescenza.[36]

I viaggi e l'incontro con Socrate

Platone frequentò l'eracliteo Cratilo e il parmenideo Ermogene, ma non è certo se la notizia sia reale o se voglia giustificare la sua successiva dottrina, influenzata sotto diversi aspetti dal pensiero dei suoi due grandi predecessori, Eraclito e Parmenide, da lui considerati gli autentici fondatori della filosofia. Avrebbe partecipato a tre spedizioni militari, durante la guerra del Peloponneso, a Tanagra, a Corinto e a Delio, dal 409 a.C. al 407 a.C., anno in cui, conosciuto Socrate, avrebbe distrutto tutte le sue composizioni poetiche per dedicarsi completamente alla filosofia.[37]

Secondo Diogene Laerzio (III, 8), che riporta la testimonianza di Aristosseno, Platone tra il 409 e il 407 a.C. avrebbe preso parte a tre spedizioni militari, a Tanagra, Corinto e Delio (e a Delio avrebbe ricevuto anche un premio per il suo valore).[38] In effetti, in tutti e tre i luoghi citati si sono svolte celebri battaglie: ma alla battaglia di Tanagra del 457 a.C. e a quella di Delio del 424 a.C. è impossibile che Platone, nato intorno al 427 a.C., abbia partecipato.[39][40] Sappiamo invece che a Delio, combatté Socrate come oplita[41] e si dice che vi si distinse[42], per cui è possibile che le due figure siano state sovrapposte[43]. Quanto alla battaglia di Corinto, del 394 a.C., sembra che Platone abbia lasciato Atene subito dopo o poco dopo la condanna a morte di Socrate (399 a.C.), ma potrebbe essersi trovato in patria al tempo della battaglia. Non è invece possibile che abbia combattuto a Delio dopo Corinto, perché in quegli anni Atene non era in conflitto con i Beoti.[40] Sia come sia, è altamente probabile che Platone, data l'età, abbia assolto il proprio dovere di cittadino rimanendo a difendere Atene duramente impegnata contro Sparta e che, stando a Tucidide (VII, 27; VIII, 69), era in quel periodo una base militare più che una semplice città.[44]

Fondamentale il suo incontro con Socrate che, dopo la parentesi del governo, oligarchico e filo-spartano, dei Trenta tiranni, del quale faceva parte il prozio di Platone, Crizia, fu accusato dal nuovo governo democratico di empietà e di corruzione dei giovani e condannato a morte nel 399 a.C.. Nell'*Apologia di Socrate* l'allievo descrive il processo del maestro, che pronuncia la sua difesa, denuncia la falsità di chi l'accusa di corrompere i giovani e come testimoni della sua condotta menziona un gruppo di suoi amici presenti nel tribunale, tra i quali «Adimànto, figlio di Aristòne, di cui Platone, qui presente, è fratello».[45] Tuttavia nel *Fedone*, il narratore Fedone di Elide riferisce a Echecrate che Platone non era presente alle ultime ore di vita di Socrate.[46] Platone è dunque stranamente assente, forse malato (59b): in realtà,

nessun'altra fonte antica parla per quell'epoca di una malattia del filosofo, tanto grave da impedirgli di assistere il maestro nelle ultime ore. Con la sua assenza, Platone forse vuole affermare che il dialogo non sarà una cronaca puntuale della morte di Socrate, quanto piuttosto, come afferma Bruno Centrone, una sua ricostruzione letteraria in linea con lo spirito dialogico del maestro.[47] oppure che egli non voglia compromettersi condividendo l'accusa di ateismo che ha portato Socrate alla morte. Non a caso dopo la scomparsa del maestro i suoi discepoli, compreso Platone, lasciarono Atene per rifugiarsi a Megara.[48] Da qui Platone si recò a Cirene, frequentando il matematico Teodoro di Cirene e ancora in Italia, dai pitagorici Filolao, Eurito e Acrione. Infine si sarebbe recato in Egitto, dove i sacerdoti l'avrebbero guarito da una malattia. Ma la fondatezza della notizia di questi viaggi è molto dubbia.

I primi dialoghi

A partire dal 395 a.C. Platone dovrebbe aver cominciato a scrivere i primi dialoghi, nei quali affronta il problema culturale rappresentato dalla figura di Socrate e la funzione dei sofisti: nascono così, in un possibile ordine cronologico:

- l'*Apologia di Socrate* che tuttavia non è un dialogo ma un monologo;
- il *Critone* in cui Socrate discute la legittimità delle leggi;
- lo *Ione* in cui Socrate con il gusto dello scherzo dialoga sul significato di Arte umana e Arte divina con un attore, il rapsodo, che interpreta o è posseduto dalla Poesia;
- l'*Eutifrone* sui temi della giustizia e della pietà;
- il *Carmide* dialogo aporetico sulla temperanza;
- il *Lachete* aporetico incentrato sul tema della virtù;
- il *Liside* viene messo in luce il concetto platonico di amicizia;
- l'*Alcibiade primo*[49] tratta della vera sapienza, dell'utile e del giusto e del buon governo;
- l'*Alcibiade secondo*[49] lunga discussione tra Socrate e Alcibiade sul tema della preghiera;
- l'*Ippia maggiore* si discute sul concetto del "bello";
- l'*Ippia minore* dell'identità di virtù e scienza;
- il *Menesseno* elogio di Aspasia e della sua cultura e sapienza politica;
- il *Protagora* in cui discute l'insegnabilità della virtù;
- il *Gorgia* in cui attacca l'arte retorica.

L'arrivo in Sicilia

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Viaggi di Platone in Sicilia****.*

Numerose fonti antiche documentano i suoi viaggi in Sicilia. Nel 388/387 a.C. vi si recò con l'intenzione di studiare da vicino il vulcano Etna. Lo storico greco Diogene Laerzio afferma che il filosofo ateniese si sia recato nel suo primo viaggio siciliano presso i crateri etnei[50]. Alla sua testimonianza si aggiungono quelle di Ateneo[51] e di Apuleio[52]

Diogene Laerzio afferma che nel 390 a.C. circa, Platone giunse anche in Magna Grecia dove fece la conoscenza del pitagorico Archita di Taranto[53].

Primo viaggio: l'incontro con Dione e Dionisio I

Una volta giunto sull'isola fu invitato dal tiranno Dionisio I a recarsi a Siracusa, presso la sua corte. Qui fece la conoscenza del cognato del tiranno, Dione, il quale divenne ben presto uno dei più intimi discepoli.[54] Opposto invece fu l'atteggiamento di Dionisio nei suoi confronti. Al siracusano non piacquero i discorsi di Platone sulla felicità e su cosa fosse giusto o non giusto fare. Per evitargli quindi l'ira di Dionisio, poiché tra i due vi era stato un acceso diverbio, Dione lo fece imbarcare su una nave capitanata dallo spartano Pollide.[55]

Dionisio allora segretamente avrebbe chiesto al suo ambasciatore di uccidere Platone durante il viaggio o di renderlo schiavo. Venne quindi condotto a Egina, isola nemica di Atene, dove fu fatto prigioniero e reso schiavo. A riscattarlo fu l'atleta e amico Anniceride di Cirene (e non l'omonimo filosofo cirenaico Anniceride di Cirene). Ma quest'episodio, narrato con varianti da Diogene Laerzio,[56] è stato molto discusso e la critica moderna si divide nell'attribuire la responsabilità della riduzione in schiavitù di Platone a Dionisio I[57] o al fatto che durante la guerra di Corinto fosse molto pericoloso per gli Ateniesi navigare su quelle acque.[58]

La fondazione dell'Accademia

Nel 387 a.C. Platone è ad Atene; acquistato un parco dedicato ad Academo, vi fonda una scuola che intitola Accademia in onore dell'eroe e la consacra ad Apollo e alle Muse. Sull'esempio opposto a quello della scuola fondata da Isocrate nel 391 a.C. e basata sull'insegnamento della retorica, la scuola di Platone ha le sue radici nella scienza e nel metodo da essa derivato, la dialettica; per questo motivo, l'insegnamento si svolge attraverso dibattiti, a cui partecipano gli stessi allievi, diretti da Platone o dagli allievi più anziani, e conferenze tenute da illustri personaggi di passaggio ad Atene.

Accademia platonica (Mosaico pompeiano)

In vent'anni, dalla creazione dell'Accademia al 367 a.C., Platone scrive i dialoghi in cui si sforza di determinare le condizioni che permettono la fondazione della scienza; tali sono:

- il *Clitofonte* (tuttavia di incerta attribuzione);
- il *Menone* (in cui compare per la prima volta l'anamnesi, tramite l'esempio dello schiavo che riesce a dedurre il teorema di Pitagora senza che gli sia mai stato spiegato);[59]
- il *Fedone* (in cui sostiene l'immortalità dell'anima);
- l'*Eutidemo*; (in cui viene messa in scena una parodia dell'eristica, l'arte sofistica di "battagliare" a parole allo scopo di confutare le tesi avversarie):
- il *Simposio* (in cui ogni partecipante dice cos'è, secondo lui, l'amore);
- la *Repubblica* (in cui espone la sua forma di governo ideale, che non è, come si potrebbe immaginare, una repubblica);
- il *Cratilo* (in cui discute riguardo al linguaggio);
- il *Fedro* (in cui presenta la tripartizione dell'anima tramite il mito della biga alata).

Il secondo viaggio a Siracusa

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Viaggi di Platone in Sicilia § Secondo viaggio***.

Nel 367-366 a.C. Platone è nuovamente a Siracusa, invitato da Dione che, con la morte di Dionigi il Vecchio e la successione al potere di suo nipote Dionigi il Giovane, conta di poter attuare le riforme impedite dal precedente tiranno.

(**GRC**)	(**IT**)
«ὥστε εἴπερ ποτὲ καὶ νῦν ἐλπὶς πᾶσα ἀποτελεσθήσεται τοῦ τοὺς αὐτοὺς φιλοσόφους τε καὶ πόλεων ἄρχοντας μεγάλων συμβῆναι γενομένους»	«Se mai altra volta, certo ora potrà attuarsi la nostra speranza che filosofi e reggitori di grandi città siano le stesse persone»

(Dione, *Lettera VII*, 328a.[60])

La riforma politica di Platone viene fortemente osteggiata dalla fazione tirannica che vede nel filosofo ateniese, e nella sua eloquenza, una minaccia alla propria esistenza, o addirittura un nuovo tentativo di conquista da parte di Atene.[61] Infine i contrasti con Dionigi II, che sospetta nello zio intenzioni di ribellione, portano all'esilio di Dione. Platone è rimasto ugualmente a Siracusa, sia perché il tiranno lo trasferisce sull'acropoli - dove occorre il suo permesso per qualsiasi imbarco - e sia perché nutre ancora «la speranza di fare tutto il bene possibile attraverso un unico individuo».[62] Lo scoppio di un conflitto bellico che impegna direttamente Dionigi II offre a Platone l'occasione di lasciare la Sicilia. Ma il Siracusano gli promette che in tempo di pace manderà a chiamare sia lui che Dione.[63]

Il terzo viaggio in Sicilia

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Viaggi di Platone in Sicilia § Terzo viaggio***.

Nel 361 a.C. Platone compie il suo terzo e ultimo viaggio in Sicilia. Non c'è però Dione, verso il quale Dionigi manifesta un'aperta ostilità; i tentativi di Platone di difendere l'amico portano alla rottura dei rapporti con il tiranno.

(**GRC**)	(**IT**)
«ἐμὲ παρακαλοῦντας πρὸς τὰ νῦν πράγματα. ἦλθον Ἀθηναῖος ἀνὴρ ἐγώ, ἑταῖρος Δίωνος, σύμμαχος αὐτῷ, πρὸς τὸν τύραννον, ὅπως ἀντὶ πολέμου φιλίαν ποιήσαιμι· διαμαχόμενος δὲ τοῖς διαβάλλουσιν ἡττήθην. πείθοντος δὲ Διονυσίου τιμαῖς καὶ χρήμασιν γενέσθαι μετ' αὐτοῦ ἐμὲ μάρτυρά τε καὶ φίλον πρὸς τὴν εὐπρέπειαν τῆς ἐκβολῆς»	«Io, cittadino ateniese, amico di Dione, suo alleato, mi recai dal tiranno per cambiare in amicizia un rapporto di ostilità; combattei contro i calunniatori, ma ne fui sconfitto. Tuttavia, per quanto Dionigi con onori e ricchezze cercasse di tirarmi dalla sua parte per usarmi come prova a favore della legittimità dell'esilio di Dione, in questo fallì miseramente.»

(*Lettera VII*,333d.)

Dopo aver avuto un forte diverbio con il tiranno per aver difeso il siracusano Eraclide - colpevole di aver fomentato la rivolta dei mercenari contro Dionigi II - Platone viene cacciato dall'acropoli e trasferito nella casa di Archedemo.[64]

Nel 360 a.C., quando ormai la situazione è divenuta pericolosa per la sua incolumità, riesce a lasciare la Sicilia grazie alla mediazione di Archita e dei pitagorici tarantini, i quali mandano Lamisco che convince Dionisio II a lasciare partire Platone. Durante il viaggio di ritorno, Platone sbarca a Olimpia dove incontra

per l'ultima volta Dione. Questi stava progettando una guerra contro Dionigi, dalla quale Platone cercò invano di dissuaderlo: nel 357 a.C. riuscirà a impadronirsi del potere a Siracusa ma vi sarà ucciso tre anni dopo.[65]

(GRC)	(IT)
«κοινός τε ὑμῖν εἰμι, ἄν ποτέ τι πρὸς ἀλλήλους δεηθέντες φιλίας ἀγαθόν τι ποιεῖν βουληθῆτε· κακὰ δὲ ἕως ἂν ἐπιθυμῆτε, ἄλλους παρακαλεῖτε.»	«Sarò di certo con voi se, provando bisogno di reciproca amicizia, cercherete di fare qualcosa di buono; ma finché siete a desiderare il male, chiamate in aiuto qualcun altro.»

(Platone, *Lettera VII*, 350.)

Ritorno ad Atene

Ad Atene Platone scrisse le ultime opere:

- Il *Parmenide* in cui vengono discusse le ipotesi opposte «se l'uno è» e «se l'uno non è»;
- Il *Sofista* dedicato alla definizione del sofista;
- Il *Teeteto* sul problema della conoscenza;
- il *Politico* dedicato alla definizione del politico;
- il *Timeo* dove tratta della cosmologia, della struttura della materia e il problema escatologico;
- il *Crizia* strutturato come una continuazione del Timeo è incompiuto: comprende la narrazione del mito di Atlantide;
- il *Filebo* discutendo con Filebo e Protarco, Socrate ricerca il «vero Bene» in grado di garantire una vita felice;
- le *Leggi*: opera rimasta incompiuta, fu pubblicata postuma dal discepolo Filippo di Opunte, che la divise in dodici libri e ne aggiunse uno finale, l'*Epinomide*.[66]

Platone morì nel 347 a.C.[65] e la guida dell'Accademia venne assunta dal nipote Speusippo. La scuola sopravviverà fino al 529 d.C., anno in cui venne definitivamente chiusa da Giustiniano dopo vari periodi di alterne interruzioni della sua attività.

Opere

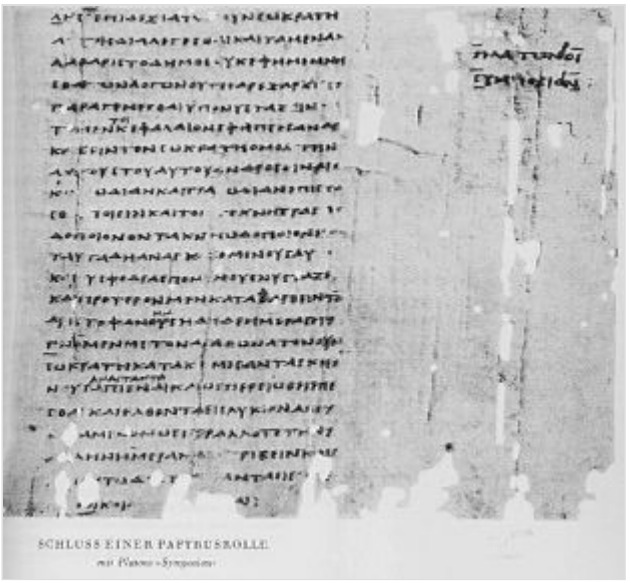
🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Dialoghi platonici****.*

Di Platone sono pervenute tutte le 36 opere: 34 sono dialoghi; una, l'*Apologia di Socrate*, riporta una ricostruzione letterario-filosofica dell'autodifesa pronunciata da Socrate davanti ai giudici, mentre l'ultima è una raccolta di tredici lettere.

La superiorità del discorso orale

Platone si avvale del dialogo perché lo ritiene l'unico strumento in grado di riportare l'argomento alla concretezza storica di un dibattito fra persone e di mettere in luce il carattere di ricerca della filosofia, elemento chiave del suo pensiero. Egli vuole inoltre evidenziare col ricorso al dialogo la superiorità del discorso orale rispetto allo scritto. Certo la parola scritta è più precisa e meditata rispetto all'oralità, ma mentre questa permette un immediato scambio di opinioni sul tema in discussione quella scritta interrogata non risponde.[67]

In genere, si suole riunire i dialoghi platonici in vari gruppi. Secondo una linea interpretativa piuttosto datata, i primi dialoghi sarebbero caratterizzati dalla viva influenza di Socrate (primo gruppo); quelli della maturità in cui avrebbe sviluppato la teoria delle idee (secondo gruppo); e l'ultimo periodo quando sentì l'urgenza di difendere la propria concezione dagli attacchi alla sua filosofia, attuando una profonda autocritica della teoria delle idee (terzo gruppo).[68] Secondo il nuovo paradigma interpretativo introdotto dalla scuola di Tubinga e Milano, invece, i dialoghi platonici, al di là dello stile in evoluzione, presentano una coerenza sistematica di fondo, dove la dottrina delle idee, per quanto importante, non costituisce più la parte fondamentale del mondo sovrasensibile.[69] Lo stile, che imita fedelmente la peculiarità del dialogo socratico,[70] muta notevolmente da un periodo all'altro: nei periodi giovanili si hanno interventi brevi e briosi che danno vivacità al dibattito; negli ultimi, invece, vi sono interventi lunghi, che danno all'opera il carattere di un trattato e non di un dibattito, trattandosi piuttosto di un dialogo dell'anima con se stessa, ma senza giungere mai a esporre compiutamente la propria dottrina in forma di scienza assoluta.[71] La rinuncia, come già in Socrate, a comunicare in forma scritta il nucleo della propria dottrina porterebbe per di più a pensare che non solo la scrittura, ma anche l'oralità non fosse per Platone in grado di trasmetterla.[72]



Papiro con frammento manoscritto del *Simposio* di Platone

In genere il protagonista dei dialoghi è Socrate; soltanto negli ultimi dialoghi costui assume una parte secondaria, fino a scomparire del tutto nell'*Epinomide* e nelle *Leggi*. La caratteristica di questi dialoghi è che il soggetto principale che dà il titolo all'opera è solito discorrere molto più dell'interlocutore a cui si rivolge, il quale si limita solamente a confermare o disapprovare quello che il protagonista espone.

Ordinamento in tetralogie

Il grammatico Trasillo, nel I secolo d.C., seguendo un'affinità di argomento[73], ordinò le opere platoniche in gruppi di quattro:

1. *Eutifrone*, *Apologia di Socrate*, *Critone*, *Fedone*
2. *Cratilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*
3. *Parmenide*, *Filebo*, *Simposio*, *Fedro*
4. *Alcibiade primo*, *Alcibiade secondo*, *Ipparco*, *Amanti*
5. *Teage*, *Carmide*, *Lachete*, *Liside*
6. *Eutidemo*, *Protagora*, *Gorgia*, *Menone*
7. *Ippia maggiore*, *Ippia minore*, *Ione*, *Menesseno*
8. *Clitofonte*, *La Repubblica*, *Timeo*, *Crizia*
9. *Minosse*, *Leggi*, *Epinomide*, *Lettere*

Altre opere spurie sono:

Definizioni, *Sulla giustizia*, *Sulla virtù*, *Demodoco*, *Sisifo*, *Erissia*, *Assioco*, *Alcione*, *Epigrammi*.[74]

Ordinamento in trilogie

Una diversa e più antica classificazione risale ad Aristofane di Bisanzio (III secolo a.C.), che ordinò le opere platoniche in cinque trilogie:

1. *Repubblica*, *Timeo*, *Crizia*
2. *Sofista*, *Politico*, *Cratilo*
3. *Leggi*, *Minosse*, *Epinomide*
4. *Teeteto*, *Eutifrone*, *Apologia di Socrate*
5. *Critone*, *Fedone*, *Lettere*

Pensiero

Filosofia e politica

Quella che in termini storici possiamo chiamare "filosofia platonica" – ovvero il corpus di idee e di testi che definiscono la tradizione storica del pensiero platonico – è sorta dalla riflessione sulla politica. Come scrive Alexandre Koyré: «tutta la vita filosofica di Platone è stata determinata da un avvenimento eminentemente politico, la condanna a morte di Socrate».

Occorre tuttavia distinguere la "riflessione sulla politica" dall'"attività politica"[75]. Non è certo in quest'ultima accezione che dobbiamo intendere la centralità della politica nel pensiero di Platone. Come egli scrisse, in tarda età, nella *Lettera VII* del suo epistolario, proprio la rinuncia alla politica attiva segna la scelta per la filosofia, intesa però come impegno "civile".[76] La riflessione sulla politica diventa, in altre parole, riflessione sul concetto di giustizia, e dalla riflessione su questo concetto sorge un'idea di filosofia intesa come processo di crescita dell'Uomo come membro organicamente appartenente alla polis.

Fin dalle prime fasi di questa riflessione, appare chiaro che per il filosofo ateniese risolvere il problema della giustizia significa affrontare il problema della conoscenza. Da qui la necessità di intendere la genesi del "mondo delle idee" come frutto di un impegno "politico" più complessivo e profondo.

Il problema Socrate

La capacità di agire secondo giustizia presuppone, socraticamente, la conoscenza di che cosa è il bene.[77] Solo questo sapere contraddistingue il filosofo come tale,[78] poiché chi compie il male lo fa per ignoranza. Ad Atene c'era molta confusione sulla figura del filosofo, e in un certo senso lo stesso Socrate aveva alimentato questa confusione: presentandosi infatti come colui che sapeva di non sapere, professava una falsa ignoranza che nascondeva una vera sapienza. Egli si confondeva così con i sofisti, i quali dicevano di sapere ma in effetti non sapevano, perché non credevano nella verità.

Per dirimere questa confusione, per Platone era necessario andare oltre Socrate, delineando con chiarezza i criteri che distinguono il filosofo dal sofista: mentre il primo ricerca i principi della verità, senza la presunzione di possederla, il secondo si lascia guidare dall'opinione, facendone l'unico parametro valido della conoscenza.[79]

L'altro problema legato alla figura di Socrate è la sua condanna a morte, cioè il fatto che sia stato trattato come un criminale pur essendo «il più giusto» tra gli uomini.[80] Ciò significò per Platone dover constatare che tra filosofia e vita politica esisteva quell'incompatibilità già conosciuta da Socrate che nella *Apologia* accenna alla quasi ineluttabilità della sua condanna da parte dei politici e rifiuta la proposta di andare in esilio.[81] Compito dei filosofi è allora quello di fare in modo che la filosofia non sia in contrasto con lo stato, cosicché non accada più che un giusto sia condannato a morte.

Morte di Socrate (1787), di Jacques-Louis David (1748–1825), opera conservata al Metropolitan Museum of Art di New York.

Il tema era connesso alla convinzione che la filosofia fosse inutile: per molti Ateniesi Socrate è quello rappresentato ne *Le nuvole*, commedia di Aristofane in cui il filosofo è ritratto come un pedante seccatore perso nelle sue discussioni astratte e campate in aria. In un brano del *Gorgia* il sofista Callicle, dice che la filosofia tutt'al più può essere praticata dai giovani che, inesperti della vita, si possono abbandonare ai discorsi campati in aria; quando però un uomo anziano, come Socrate, perde il suo tempo a discutere di problemi astratti, questo è degno di essere preso a bastonate.[82]

Platone invece dimostra che la filosofia ha un radicamento storico, essa cioè affonda le sue radici nella storia, nella realtà quotidiana come appare dagli interlocutori di Socrate che sono cioè politici come Alcibiade, filosofi come Parmenide, artisti come Aristofane. Socrate quindi è perfettamente inserito nel dibattito culturale del suo tempo e i suoi dialoghi riguardano problemi reali e universali. Così Socrate, pur non sembrando, fa politica tanto da venire condannato e morire per accuse politiche.

C'è quindi uno stretto legame tra il filosofo e la politica; Socrate però non l'ha mai fatto capire, pur anteponendo sempre il bene della città agli egoismi dei singoli.[83] Per uscire dall'equivoco, occorre indicare esplicitamente quali siano le radici di questo legame, che ancora una volta consistono nella conoscenza della virtù, e nei criteri per distinguerla dalle opinioni e dalle strumentalizzazioni personali. Secondo alcune interpretazioni per Platone la conoscenza del bene non concerne l'enumerazione di singoli esempi di virtù, bensì la definizione di cosa sia la virtù in se stessa. «L'unicità della virtù è una delle principali tesi socratiche: nei dialoghi giovanili Platone difende e corrobora questa tesi analizzando il contenuto di alcune delle virtù tenute in più alta considerazione nel mondo greco»[84] Sulla unicità della virtù in Socrate diversi autori non concordano attribuendo questa concezione alla sola filosofia platonica.[85]

La dottrina della conoscenza: le Idee

La gnoseologia di Platone, messa a punto in vari dialoghi come il *Menone*, il *Fedone*, e il *Teeteto*, deve combattere contro l'opinione che sostiene che la ricerca della conoscenza sia impossibile. La tesi era stata sostenuta dagli eristi, i quali basavano questo loro insegnamento sulla base di due assunti:

1. Se non si conosce ciò che si cerca, qualora lo si sia trovato, non lo si riconoscerà come l'obiettivo da raggiungere;
2. Se si conosce già quel che si cerca, la ricerca non ha senso.[86]

Il problema viene superato da Platone ammettendo che l'oggetto della ricerca è solo parzialmente sconosciuto all'uomo, il quale, dopo averlo contemplato prima della nascita, lo ha in qualche modo "dimenticato" nel fondo della sua anima. La meta del suo cercare è dunque un sapere già presente ma nascosto in lui, che la filosofia dovrà risvegliare con la reminiscenza o «anamnesi» (*anàmnesis*), concetto su cui Platone fonda il convincimento che l'apprendere è un ricordare.[87]

Particolare della *Scuola di Atene* di Raffaello che ritrae con il volto di Leonardo da Vinci Platone che indica con il dito proteso verso l'alto la realtà del mondo delle idee e Aristotele che invece tende la mano sulle realtà materiali.

Tale dottrina si rifà alla credenza religiosa della metempsicosi propria dell'orfismo[88] e del pitagorismo, secondo cui l'anima, quando il corpo muore, essendo immortale trasmigra in un altro corpo. Platone sfrutta tale mito fondendolo con l'assunto fondamentale che esistano delle Idee che hanno caratteristiche opposte agli enti fenomenici: sono incorruttibili, ingenerate, eterne e immutabili. Queste Idee albergano nell'iperuranio, mondo soprasensibile e che è parzialmente visibile alle anime una volta slegate dai loro corpi.

L'Idea, traducibile più correttamente con «forma»,[89] è dunque il vero oggetto della conoscenza: ma essa non è soltanto il fondamento gnoseologico della realtà, ossia la causa che ci permette di *pensare* il mondo, bensì ne costituisce anche il fondamento ontologico, essendo il motivo che fa *essere* il mondo. Le idee rappresentano l'*eterno Vero*, l'*eterno Buono* e l'*eterno Bello*, a cui si contrappone la dimensione vana e transitoria dei fenomeni sensibili.

Come viene spiegato nel *Fedro*, dopo la morte le anime diventano simili a cocchi alati che procedono in schiere dietro ai carri degli dèi: in questa loro processione alcune riescono, più distintamente di altre, a scorgere le Idee che appaiono attraverso uno squarcio tra le nuvole, diaframma obbligato tra il mondo sensibile e quello soprasensibile.[90] Quando le anime precipitano nei corpi, reincarnandosi, dimenticano la loro visione delle idee e, prigioniere dei sensi, sono portate a identificare la realtà col mondo sensibile. L'opera del filosofo dialettico, che ha saputo vedere le idee meglio degli altri, è quella di riportare all'anima la memoria del mondo delle idee, attraverso il *dare e ricevere discorso*, dialogando con l'anima e persuadendola della verità. La dottrina dell'apprendere come ricordare riconduce immediatamente alla cura dell'anima professata da Socrate: la conoscenza è, di fatto, un conoscere meglio se stessi, riportando alla luce dell'intelletto ciò che l'anima ha dimenticato nel momento della reincarnazione; l'idea è quindi in un certo senso corrispettiva del *dàimon* socratico.

Una conseguenza della reminiscenza è l'innatismo della conoscenza: tutto il sapere è già presente, in forma latente, nella nostra anima. A tal proposito i sensi svolgono comunque una funzione importante per Platone, poiché offrono lo spunto per aiutarci a ridestarlo. L'esperienza serve però solo da stimolo; la vera conoscenza deve essere fondata universalmente sulla *noesis*, e su di essa deve poggiare ogni tecnica particolare, che è invece il luogo della *praxis*. L'errore contro cui Platone combatte, rappresentato dalla cultura sofista, consiste nel basare la conoscenza sulla sensazione.[91] Al contrario, solo l'anima, e non i sensi, può conoscere l'aspetto "vero" di ogni realtà.

I quattro stadi della conoscenza

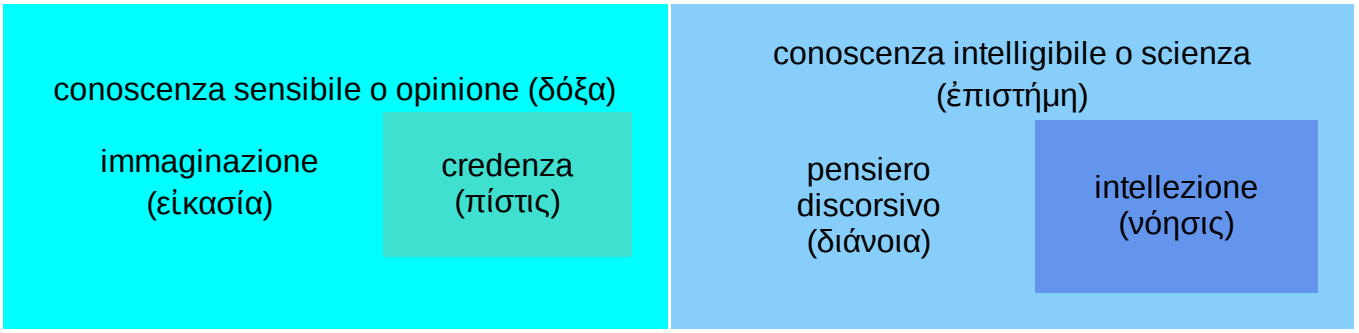
1. L'immaginazione (*eikasìa*), dominio delle ombre e delle superstizioni
2. Gli oggetti sensibili, che danno origine alle false credenze (*pìstis*)
3. Le verità geometriche e matematiche, proprie della ragione discorsiva (*diànoia*)
4. Le idee intelligibili, raggiungibili solo per via speculativa e intuitiva (*nòesis*)

La dottrina platonica è inoltre spesso oggetto di fraintendimenti. Di fatto, come Platone stesso suggerisce in numerosi passi, è impossibile recuperare completamente la conoscenza del mondo delle Idee anche per il filosofo. La conoscenza perfetta di queste è propria solo degli dèi, che le osservano sempre. La conoscenza umana, nella sua forma migliore, è sempre *filo-sofia*, ossia *amore del sapere*, inesausta ricerca della verità. Ciò suggerisce una frattura "sofistica" all'interno del pensiero platonico: per quanto l'uomo si sforzi, il raggiungimento della verità assoluta è impossibile, perché confinata nel cielo iperuranio e dunque assolutamente inconoscibile. La parola, che è lo strumento utilizzato dal filosofo dialettico per persuadere le anime della verità e dell'esistenza delle idee, non rispecchia che parzialmente la realtà ultrasensibile, che è irriproducibile e non presentabile.

Per fare un esempio, è come se un insegnante, che pure ha presente come è fatto un triangolo, cercasse di spiegarlo ai suoi allievi senza poterglielo esibire o far vedere alla lavagna. Può forse persuadere loro di com'è fatto all'incirca un triangolo, ma la conoscenza degli alunni rimarrà comunque lontana da coloro che lo sanno rappresentare correttamente. La conoscenza del mondo delle idee dunque può essere solo intuita, mai comunicata; per conoscerla nel modo meno confutabile possibile ci si può basare al massimo sull'uso dei *lògoi*, ossia dei *discorsi*, ragionamenti in forma di dialogo svolti attorno a tali argomenti.

L'opera di ricerca filosofica deve limitarsi così al persuadere le anime,[92] in maniera simile alla maieutica socratica. Qui Platone fa esplicito riferimento alla metafora della seconda navigazione: con questo termine i greci indicavano la navigazione a remi, più faticosa di quella a vela (prima navigazione) e usata in caso di necessità (come la mancanza di vento). La seconda navigazione consiste proprio nell'uso dei *lògoi*, che presuppongono una frattura radicale tra il pensiero-parola e la realtà. Platone, ben lungi dall'essere il filosofo della scienza forte e dottrinaria che per molti anni gli è stata erroneamente attribuita, ha scoperto, di fatto, l'impossibilità di raggiungere una verità piena e incontrovertibile.[93]

La più compiuta teoria platonica della conoscenza, esposta nel dialogo *Repubblica* e altrimenti nota come teoria della linea, è quindi rappresentabile col seguente schema:[94]



Solo la conoscenza intelligibile, cioè concettuale, assicura un sapere vero e universale; l'opinione invece, fondata sui due stadi inferiori del conoscere, è portata a confondere la verità con la sua immagine. Platone polemizza in proposito contro il materialismo di Democrito, secondo cui erano gli atomi, entità materiali fisse, a determinare la formazione o la distruzione degli elementi.[95] Secondo Platone non ci sono in natura princìpi (o *archè*) ultimi e indivisibili: tutta la realtà fenomenica «scorre» in un continuo mutamento; al contempo però essa tende a costituirsi secondo forme atemporali che sembrano preesisterle. Proprio questo è il punto di cui Democrito non aveva saputo rendere ragione, ossia del perché la materia si aggreghi

sempre in un certo modo, per formare ad esempio ora un cavallo, ora un elefante. Ciò evidentemente è possibile perché dietro ogni animale deve esistere un'idea, cioè una «forma» precostituita per ogni tipo, spirituale e non materiale.

L'Idea è inoltre ciò che consente a Platone di conciliare il dualismo filosofico venutosi a creare tra Parmenide ed Eraclito: nelle idee risiede infatti la dimensione ontologica dell'Essere parmenideo, ma esse forniscono anche, in virtù della loro molteplicità, una spiegazione al divenire eracliteo che domina i fenomeni naturali, al quale Platone cercava una motivazione razionale che non lo riducesse a semplice illusione come aveva fatto Parmenide.

La funzione del mito

Oltre al dialogo, una caratteristica peculiare di Platone nella sua esposizione della dottrina delle idee consiste nella reintroduzione, con la sua opera, del mito, quale forma di conoscenza tradizional-popolare che, cronologicamente, precedeva di molto la nascita della filosofia greca.

Platone ha un atteggiamento diversificato nei confronti del mito, che ritiene vada rivalutato in quanto utile, e anzi necessario, alla comprensione. Il mito va infatti inteso come esposizione di un pensiero ancora nella forma di racconto, quindi non come ragionamento puro e rigoroso. Esso ha una funzione allegorica e didascalica, presenta cioè una serie di concetti attraverso immagini che facilitano il significato di un discorso piuttosto complesso, cercando di renderne comprensibili i problemi, e creando nel lettore una nuova tensione intellettuale, un atteggiamento positivo nei confronti dello sviluppo della riflessione.

Il mito ha così una doppia funzione: da un lato è un semplice espediente didattico-espositivo di cui Platone fa uso per comunicare in maniera più accessibile e intuitiva le sue dottrine. Dall'altro è un mezzo per superare quei limiti oltre i quali l'indagine razionale non può andare, diventando un vero e proprio strumento di verità, una "via alternativa" al solo pensiero filosofico, grazie alla sua capacità di armonizzare unitariamente gli argomenti. Il mito è il momento in cui Platone esprime la bellezza della verità filosofica, in cui questa si manifesta anche con immagini e figure sensibili, e di fronte alla quale i discorsi razionali risultano insufficienti.[96]

Le scienze rappresentano un sapere inferiore perché, pur trattandosi di argomentazioni necessarie e dimostrate, vivono di ipotesi. Classico esempio è la costruzione dei teoremi di geometria, basati su ipotesi e tesi, che Euclide raccolse e sistematizzò poco più d'un secolo dopo, e che erano parte di una tradizione tramandata oralmente. Se il mito pecca di scarso senso del rigore, e la scienza di incapacità di elevazione, entrambi però, in mancanza di una conoscenza migliore, hanno una loro dignità. L'unica forma di sapere che il filosofo non può mai accettare è la *doxa*, il mondo dell'opinione mutevole e transitoria.

I racconti mitici platonici toccano le questioni fondamentali dell'esistenza umana, come la morte, l'immortalità dell'anima, la conoscenza, l'origine del mondo, e le collegano strettamente ai temi e ai discorsi logico-critici, a cui il filosofo affida il compito di produrre una conoscenza e una rappresentazione vere della realtà.

I miti che si possono riscontrare nell'opera platonica sono approssimativamente i seguenti:[97][98]

1. Mito dell'insoddisfazione del dissoluto[99]
2. Mito di Gige[100]
3. Mito dell'uomo-marionetta[101]

4. Mito di Aristofane o dell'androgino[102]
5. Mito della nobile menzogna[103]
6. Mito della nascita di Eros[104]
7. Mito dell'età dell'oro[105]
8. Mito di Epimeteo e Prometeo[106]
9. Mito di Theuth,[107]
10. Mito dei cicli cosmici[108]
11. Mito di Atlantide[109]
12. Mito del governo divino[110]
13. Mito della caverna[111]
14. Mito della reminiscenza[112]
15. Mito del giudizio delle anime[113]
16. Mito dell'immortalità dell'anima[114]
17. Mito di Er[115]
18. Mito del carro e dell'auriga[116]
19. Mito del ciclo delle incarnazioni[117]
20. Mito del Demiurgo[118]
21. Mito dell'anima del mondo[119]
22. Mito delle specie mortali[120]
23. Mito della provvidenza divina[121]

Tra i racconti platonici degni di nota per la loro ispirazione sono generalmente annoverati anche quello sulle forme di conoscenza o «la linea»,[122] e «il mistero dell'amore»[123] sulla gerarchia del bello.[124]

La filosofia come *Eros*

È proprio per spiegare l'umano desiderio di conoscenza che Platone ricorre a un celebre mito, quello di Eros, dio greco dell'Amore e della forza,[125] figlio di Poros e Penia, cioè di Risorsa e Povertà.[126] Il filosofo, secondo Platone, è mosso da una tensione verso la verità con lo stesso desiderio d'amore che attrae due esseri umani.

Eros, demone dell'Amore

Per la sua caratteristica di essere principio unificante del molteplice, la peculiarità di *eros* consiste essenzialmente nella sua ambiguità, ovvero nell'aspirazione alla verità assoluta e disinteressata (ecco la sua abbondanza); ma al contempo nel suo essere costretto a vagare nelle tenebre dell'ignoranza (la sua povertà). La contrapposizione tra verità e ignoranza viene sentita da Platone, come già dal suo maestro Socrate, come una profonda lacerazione, fonte di continua irrequietezza e insoddisfazione.

Si desidera infatti soltanto quello che non si ha, e l'uomo tende a una sapienza della quale si ricorda vagamente, ma di cui in realtà è povero. Si può notare come la ricerca di questa sapienza muova dalla stessa consapevolezza socratica del «sapere di non sapere». Platone aggiunge che l'uomo non desidererebbe con

tanta forza una tale verità se non l'avesse mai vista, se non fosse certo che esiste. In tal senso, non solo si desidera quel che non si ha, ma di più si può affermare: si desidera soltanto ciò che non si ha più, che si è perso.[127]

Per Platone vale l'ideale della *kalokagathìa* (dal greco *kalòs kài agathòs*), ossia «bellezza e bontà». Tutto ciò che è bello (*kalòs*) è anche vero e buono (*agathòs*), e viceversa. La bellezza delle idee che attira l'amore intellettuale del filosofo perciò è anche il bene dell'uomo. Il fine della vita umana diventa la visione delle idee e la contemplazione di Dio.

Tale contemplazione è sempre imperfetta nella dimensione del mondo sensibile, dominata dalla materia che, in quanto priva di *essere*, è un semplice *non-essere*. L'uomo si trova a metà strada tra questi due estremi: mentre le idee *sono* in sé e per sé, come realtà indipendente e *assoluta* (*ab-soluta*), appunto perché *"sciolta da"* ogni altra, non essendo relative ad altro da sé, l'uomo invece è calato nell'esistenza (da *ex-sistentia*, *"essere fuori"*). L'esistenza per Platone è una dimensione ontologica che non ha l'essere in proprio, ma *esiste* solo in quanto è subordinata a un essere superiore; egli la paragona a un ponte sospeso tra essere e non essere. L'uomo è dilaniato così da una duplice natura: da un lato avverte il richiamo del mondo iperuranio, in cui risiede la dimensione più vera dell'Essere, eterna, immutabile, e incorruttibile, ma dall'altro il suo essere è inevitabilmente soggetto alla contingenza, al divenire, e alla morte (non-essere).

Questa duplicità umana è vissuta dallo stesso Platone ora in maniera più ottimista, ora con toni decisamente più pessimisti. Da ciò deriva il disprezzo dei platonici per il corpo: Platone più volte nei dialoghi gioca con l'assonanza di parole *sèma*/*sòma*, ossia *"tomba"*/*"corpo"*: il corpo come tomba dell'anima.

L'ontologia

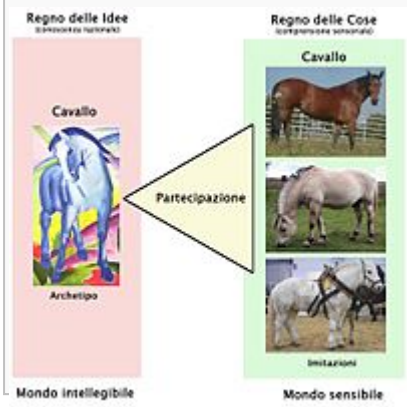
Il tema della frattura interiore dell'uomo porta a domandare: su che cosa si fondano, e che rapporto hanno le idee con gli oggetti della conoscenza sensibile? La risposta a questa domanda costituisce la cosiddetta ontologia platonica.

Il mito della caverna in un'incisione del 1604 di Jan Saenredam.

Il testo fondativo di questo aspetto del pensiero platonico è senza dubbio il celebre *mito della caverna* del libro VII de *La Repubblica*. In esso, il mondo sensibile è presentato come immagine evanescente e imperfetta del mondo delle idee, inteso invece come "mondo vero" e fondamento di tutto ciò che *è*. Platone stesso fornisce l'interpretazione dell'allegoria: lo schiavo che viene liberato dalla caverna rappresenta l'anima, che si libera dai vincoli corporei mediante la conoscenza. Gli elementi del mondo esterno rappresentano le idee, mentre gli oggetti dentro la caverna (e le immagini di questi proiettate sulla parete) non sono che le loro copie imperfette. Il sole, che permette di riconoscere l'aspetto vero della realtà, è simbolo dell'*idea del Bene*, l'idea suprema in vista della quale l'intero mondo delle idee è costituito e al quale essa conferisce la sua unità.

Una conferma di tale impostazione ontologica del reale è data nel mito narrato nel dialogo *Fedro*, attraverso l'immagine della faticosa salita dell'anima al cielo iperuranio delle idee, così descritte: «essenze incolori, informi e intangibili, contemplabili solo dall'intelletto (...) essenze che sono scaturigine della vera scienza».[128]

Esemplificazione visiva delle "idee" platoniche



Il termine usato da Platone per indicare i "modelli esemplari", i "paradigmi", che sono all'origine della realtà sensibile, è παράδειγμα (*paradeigma*), indicato dagli autori platonici più tardi (ad esempio da Plotino) con il termine ἀρχέτυπος (*archetypos*; "archetipo"). Questa immagine qui rappresentata del "paradigma", dell'"archetipo" del "cavallo" che risiede nel mondo delle idee vuole genericamente raffigurare visivamente uno di quei "modelli" che per Platone sono privi di figura, di colore e invisibili. Essendo puramente intelligibili, la loro esistenza, infatti, non può essere in alcun modo appurata per mezzo dei dati sensibili come la vista, ma solo per il tramite dell'intelletto.

Per testimoniare l'essere delle idee, Platone porta l'esempio delle figure geometriche, dei solidi platonici da lui stesso scoperti, dei triangoli e dei cerchi. In natura non esiste un cerchio o un quadrato perfetto, che pur ogni individuo conosce sapendone calcolare area e perimetro. Una tale capacità è dovuta al fatto che l'intelletto vede al di là del sensibile un'idea di cerchio e quadrato che non si trova nel mondo esteriore.

Soltanto nelle idee quindi si trova la dimora dell'Essere, che è una dimensione trascendente rispetto a quella della semplice esistenza. L'ontologia platonica si presenta così come "dualistica", comprensiva cioè di due piani concettuali, quello delle realtà sensibili e quello delle idee, tra i quali esiste una *differenza ontologica*, incolmabile e costitutiva della loro stessa natura. L'unico rapporto possibile tra il piano dei fenomeni e quello delle idee è quello "mimetico" (*mimesis*): ogni realtà sensibile (*ente*) ha il suo modello (*eidos*) nel mondo intelligibile. L'unico "salto" possibile tra i due livelli resta quello che può compiere l'anima umana, elevandosi attraverso la conoscenza dall'esistenza materiale a quella intellettuale. Platone, come già accennato, si rifà alla concezione orfica pitagorica dell'anima, ove questa infatti è scissa in due parti: la prima, mortale, che muore insieme al corpo, e la seconda, immortale, che secondo Pitagora si reincarna in altri corpi.

Ontologia e dialettica

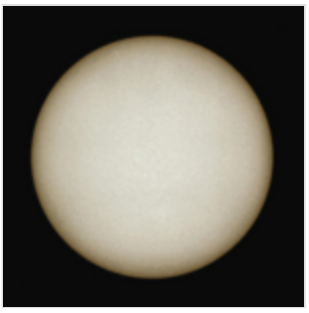
Come conciliare la differenza tra mondo sensibile e intelligibile e tuttavia la loro corrispondenza? Come partecipano tra loro i due piani della realtà? A queste domande è chiamata a rispondere la dialettica.

Il problema è legato storicamente alla presenza di Aristotele nell'Accademia, durante gli anni della tarda maturità platonica. È infatti presumibile che da un certo momento la critica aristotelica all'*ontologia della differenza* abbia costretto il vecchio maestro a rivedere criticamente le sue originali concezioni in funzione di un maggior "realismo" logico della teoria delle idee. In altri termini, la domanda è: se il mondo delle idee e quello empirico si contrappongono – essere e non-essere – che senso ha porre l'idea come *causa* della realtà apparente? Non sarebbe più coerente concludere, come già aveva fatto Parmenide, che esiste solo il mondo delle idee, riducendo il mondo della natura a pura illusione?

La prima soluzione che Platone aveva cercato a questa aporia era stata la *teoria della partecipazione* (*mèthexis*): le entità particolari parteciperebbero ognuna dell'idea corrispondente.

In una seconda fase, il filosofo aveva proposto come si è visto la *teoria dell'imitazione* (*mimesis*), secondo la quale gli enti naturali sarebbero imitazioni della loro rispettiva idea. A tal proposito Platone introdurrà nel *Timeo*, dialogo della vecchiaia, la figura del Demiurgo proprio per attribuirgli il ruolo di mediatore tra le due

dimensioni.[129] Il Demiurgo è un semi-dio che vitalizza il cosmo attraverso un'Anima del mondo, plasmando la *chora*, una materia già esistente ma sottoposta al caos, allo scopo di darle una forma sul modello delle Idee.[130]



L'Essere secondo Parmenide: chiuso e incompatibile con il non-essere

Entrambe le risposte però mantenevano aperte molte e complesse contraddizioni di carattere logico. In una terza fase Platone mette allora in discussione una delle basi parmenidee della sua ontologia, quella dell'*immobilità dell'essere*, attuando quello che lui chiama un «parricidio», ritenendosi egli filosoficamente "figlio" di Parmenide. Ora infatti il mondo delle idee assume l'aspetto di un sistema complesso, in cui trovano posto i concetti di *diversità* e *molteplicità*. Più che una contrapposizione tra idea e realtà, entra in gioco il *principio della divisione* (*diairesis*) del mondo intelligibile, che consente di collegare *dialetticamente* ogni realtà empirica al suo principio sommo. Ciascuna idea si articola con quelle a essa subordinate (più particolari) e sovraordinate (più generali), secondo regole dialettiche di somiglianza e comunanza (generi, specie); in cima a tutte sta l'idea del Bene. In questa ipotesi teorica entra in gioco la possibilità dell'errore: esso consiste nella determinazione di connessioni arbitrarie tra generi e specie, non rispettose delle loro relazioni logiche. Viene inoltre profondamente modificato il concetto stesso di "non-essere": esso non è più il "nulla", ma viene a costituirsi come il "diverso", come un'altra modalità dell'essere. In altri termini, ora anche il non-essere in certo qual modo *è*, perché non è più radicalmente contrapposto all'essere, ma esiste in senso relativo (relativo cioè agli enti sensibili). Il non-essere esiste come "corrosione" o decremento della bellezza originaria delle idee iper-uraniche calate nella materia per dare forma agli elementi, in un sinolo o *unità* di materia e forma, come dirà Aristotele; unione che si decomporrà poi con la morte o distruzione dei singoli enti.

L'Essere secondo Platone: gerarchicamente strutturato secondo passaggi graduali che vanno da un minimo a un massimo

La *diairesi* non elimina, naturalmente, il carattere trascendente delle idee, ma avvicina maggiormente il metodo dialettico alle possibilità conoscitive del metodo scientifico. Platone si vede costretto a postulare una tale gerarchia o *suddivisione* della realtà ontologica anche per rispondere al problema sorto con Parmenide, da lui definito «terribile e venerando»,[131] circa l'impossibilità di oggettivare l'Essere, al quale, secondo la filosofia eleatica, non si poteva attribuire nessun predicato. In tal modo però diventava impossibile conoscere l'Essere, e in ultima analisi pensarlo: una condizione che secondo Platone equivaleva di fatto al non-essere, del quale pure, a rigore, nulla si può dire.

Nel *Sofista*, pertanto, Platone postula cinque generi sommi (*essere*, *identico*, *diverso*, *stasi* e *movimento*) a cui tutte le idee possono essere subordinate; la conciliazione di unità, molteplicità, staticità e movimento è detta «rapporto di comunanza» (*koinonìa*).

Una notevole difficoltà che s'incontra studiando gli ultimi dialoghi di Platone (*Parmenide*, *Sofista*, *Teeteto*) è la definizione di dialettica, che Platone non dà mai. Nella *Repubblica* Platone ne parla come il metodo più efficace per raggiungere la verità. Nel *Fedro* si trova che la dialettica è un *"processo di unificazione e moltiplicazione"*:[132] partendo cioè da un'analisi di certi fenomeni, si tratta di unificarli sotto un unico *genere*; mentre all'opposto la dialettica si occupa anche di dividere un genere in tutte le specie che

comprende sotto di sé. Possiamo forse dire che l'Idea è di fatto un'*unità* del molteplice, che racchiude e assume in sé la caratteristica principale propria di alcuni esseri: si pensi ad esempio all'idea del bello che unifica in sé tutte le varie realtà belle.

Nel *Parmenide* Platone dà una dimostrazione di come lavora la dialettica all'interno del discorso: si tratta di trovare tutte le risposte possibili a una domanda; poi, con un procedimento falsificatorio, si procederà col confutare una a una le risposte date, sulla base di certi princìpi; la risposta che non è falsificata dal procedimento è meno confutabile delle altre e dunque risulta più vera delle altre, mai però vera in senso assoluto. Si potrebbe obiettare a questo punto che tale applicazione della dialettica non corrisponde alla pseudo-definizione datane da Platone nel *Fedro*. Tale obiezione si rafforza tenendo conto che nel *Filebo* Platone riformula una nuova concezione. Nel dialogo infatti Socrate è impegnato a definire che cosa sia il piacere. Anzitutto i piaceri sono tanti oppure è solo uno? Filebo non sa rispondere, e allora Socrate pronuncia la famosa frase secondo cui «i molti sono Uno e l'Uno è molti».

Cosa significa quest'asserzione? Semplicemente ribadisce un principio proprio delle Idee, ossia quello di essere uniche e perfette, eppure, nel contempo, di riflettersi nella molteplicità del sensibile. La metodologia più coerente dell'applicazione della dialettica è probabilmente quella esposta nel *Sofista*: si tratta del metodo dicotomico. All'interno di una domanda si tratta di isolare il concetto che si vuole definire; nell'attribuire questo concetto a una classe più ampia nella quale siamo certi sia compreso il concetto medesimo; quindi nel suddividere tale classe in due parti, più piccole, per vedere in quale delle due sottoclassi è ancora compreso il concetto da trovare, e così via, suddividendo finché non troviamo più nulla da dividere e, dunque, la definizione trovata è proprio quella del concetto che volevamo spiegare. Pur presentandosi come scienza (*epistème*), la dialettica, è bene ribadirlo, è solo un procedimento rigoroso, che però non riesce mai ad arrivare alla verità (sempre per il fatto che si serve dei *lògoi*). Si può dire allora che la scienza presentata da Platone non è certo quella a cui cercherà di approdare ad esempio Cartesio nel Seicento, o in seguito Hegel. Da notare che anche Aristotele, nonostante le sue critiche a Platone, collocava i princìpi primi al di sopra del ragionamento dimostrativo sillogistico, giudicandoli raggiungibili solo attraverso l'intuizione intellettuale.

Nel Cratilo, contemporaneo o di poco precedente alla Repubblica, Platone si pone il problema, decisivo per l’impiego della dialettica a fini conoscitivi, della relazione fra nome e cosa, fra parola e realtà. Il dialogo si risolve in un contrasto fra la tesi di Ermogene, che considera il nome una semplice sequenza di suoni convenzionalmente scelta per riferirsi ad un oggetto, e la tesi di Cratilo, allievo del vecchio Eraclito, che sosteneva la piena espressione dell’essenza del nominato nel nome, e considerava i nomi espressioni forgiate da un Onomaturgo in grado di esprimere l’essenza della cosa nominata. Alcuni studiosi contemporanei, in base ai loro orientamenti, hanno sostenuto che Platone ha dato il suo assenso ora alla tesi di Ermogene, ora alla tesi di Cratilo. Gérard Genette, nell'opera *Mimologie. Viaggio in Cratilia* (1976), parte dal discorso di Platone per argomentare l'idea di arbitrarietà del segno: secondo questa tesi, già sostenuta dal grande linguista Ferdinand de Saussure, il collegamento tra la lingua e gli oggetti non è naturale, ma culturalmente determinato. Le idee sviluppate nel Cratilo, benché datate, sono state un importante punto di riferimento nello sviluppo della linguistica. Sulla base del *Cratilo* Gaetano Licata ha ricostruito, nel saggio *Teoria platonica del linguaggio. Prospettive sul concetto di verità* (2007, Il

Melangolo), la concezione platonica della semantica, in base alla quale i nomi avrebbero un legame naturale, (una fondatezza essenziale) col loro "nominatum". Questo autore sostiene che Platone accoglie la tesi di Cratilo.

Lo Stato filosofico

La *Città-stato* dell'antica Grecia, in un dipinto di epoca romantica

Il dualismo che Platone aveva teorizzato tra verità e apparenza, anima e corpo, si riflette anche nella concezione politica. Come la sapienza è distinta dall'ignoranza, così anche i filosofi vanno distinti da coloro che sono rimasti fermi a una conoscenza puramente sensibile del mondo.

Uno Stato che assegni ai suoi cittadini funzioni incompatibili col livello di sapienza da essi raggiunto diventa disarmonico e rischia facilmente di degenerare. Si può notare qui come Platone interpreti la società in analogia a un organismo vivente.[133] Il compito di far rispettare l'armonia tra le parti spetta a coloro che più hanno saputo recuperare la reminiscenza dell'idea del Bene: i filosofi. Costoro hanno dunque il compito di governare. La loro funzione è identica a quella che nell'anima umana, secondo la tripartizione platonica, spetta all'anima razionale: la coordinazione e il governo delle altre due, l'intellettiva e la concupiscente. Nel *mito del carro e dell'auriga* l'anima razionale è infatti assimilata a un cocchiere che deve sapere bene indirizzare i due cavalli a lui sottomessi, affinché il carro proceda rettamente.

Una sana organizzazione dello Stato è dunque il riflesso dell'organicità dell'anima umana, a cui i filosofi sono preposti. L'anima irascibile o volitiva, simboleggiata dal cavallo bianco, diventa virtuosa quando è caratterizzata da coraggio e audacia: essa trova il suo corrispettivo nella classe dei guerrieri, che hanno il compito di difendere la città. L'anima concupiscibile, simboleggiata dal cavallo nero, è rappresentata infine dagli artigiani e i commercianti, che devono sapere sviluppare la virtù della temperanza; costoro sono più portati al lavoro produttivo.

> «…noi pensiamo di modellare una polis felice non prendendo pochi individui separatamente e rendendoli tali, ma considerandola nella sua interezza.»
>
> (Platone, *Repubblica*, IV, 420c)

Quando ogni classe conduce al meglio il proprio compito, ognuno nella sua autonomia, lo Stato ne risulta armonicamente beneficiato. La concezione politica di Platone si fonda quindi su un forte senso della giustizia, che d'altronde aveva ispirato tutta la sua dottrina delle idee. La preoccupazione di Platone tra l'altro è la stessa che aveva animato il suo maestro Socrate quando lo aveva spinto a fare opera di maieutica presso i suoi concittadini, e nasce da una sostanziale sfiducia verso i metodi politici vigenti nella sua epoca: questi sono responsabili, secondo Platone, di curare solo gli aspetti esteriori e transitori dell'individuo, trascurando l'interiorità dell'anima.

Affinché la classe dei governanti e dei guerrieri non si faccia distrarre da interessi terreni e personali, essi sono chiamati a mettere in comune ogni proprietà; i loro figli analogamente non dovranno appartenere alle rispettive famiglie, ma sarà la collettività a prendersi cura di loro. Sono inoltre disapprovate da Platone le usanze educative del suo tempo basate sulle espressioni artistiche come la poesia o la musica, perché invece di proporre esempi di moralità si limitano a una sterile imitazione del mondo sensibile, già a sua volta imitante l'idea. Nel suo Stato filosofico non c'è neppure bisogno di leggi positive: ogni individuo infatti non deve rispondere a comandi impartiti dall'esterno, ma obbedire alla sua propria attitudine interiore. In virtù di quest'ultima, le tre classi-funzione della città platonica sono dinamiche, e non vengono assegnate alla nascita: è solo durante l'educazione selettiva che si arriva a stabilire quale ruolo ogni individuo sia più adatto a svolgere, poiché, come Platone spiega nel *mito delle stirpi*, ognuno possiede un'indole che indirizza l'individuo a uno solo dei tre percorsi.

Stato	Corpo	Anima	Virtù corrispondente
Governanti	Testa	Razionale	Sapienza
Guerrieri	Torace	Volitiva	Coraggio
Artigiani	Addome	Concupiscibile	Temperanza

Il rapporto esistente fra le tre parti dell'uomo e quelle dello Stato

Il modello educativo di Platone (*paidèia*) si basa sulla selezione per tappe: il giovane è sottoposto a una prima istruzione da parte dello Stato comprendente, oltre alla ginnastica e al combattimento (ossia l'esercizio del corpo), anche la musica (ossia l'esercizio dello spirito) purché esprima davvero l'amore per il Bello ideale e non per le bellezze sensibili. L'istruzione tuttavia non va imposta con la forza «poiché un uomo libero dev'essere libero anche nella conquista del sapere».[134] Se l'educando si dimostra all'altezza, egli viene privilegiato ed educato alla matematica, col fine di diventare stratega, e all'astronomia, disciplina solo teorica il cui fine è elevare l'animo. Tra i migliori infine vengono scelti coloro che, per diventare buoni governanti, intraprenderanno lo studio della filosofia e della dialettica, la massima scienza. Non essendoci differenze esteriori di nascita, anche le donne sono chiamate, ognuna secondo la propria inclinazione ad assolvere le stesse funzioni degli uomini, comprese la guerra e il governo, avendo i loro stessi diritti-doveri.

> «…non c'è nessuna attività di coloro che amministrano la città che sia della donna in quanto donna, né dell'uomo in quanto uomo, ma le nature sono disseminate in entrambi gli esseri, e la donna partecipa secondo natura di tutte le attività, e alla pari l'uomo di tutte.»
>
> (Platone, *Repubblica*, V, 455d)

L'educazione dei giovani cittadini consente così di costruire una civiltà armonica in grado di prevenire le forme degenerative della timocrazia, della plutocrazia e della democrazia, che sfociano tutte inevitabilmente nel peggiore dei governi: la tirannide.

Lo Stato ideale tracciato da Platone è stato oggetto di alcune critiche (tra cui quelle di Karl Popper in *La società aperta e i suoi nemici*); si è parlato in proposito di comunismo platonico, presumendo di vedere in esso un'anticipazione della società egualitaria prospettata da Karl Marx. Quello di Platone è tuttavia un comunismo etico, non sociale, che propone l'abolizione della proprietà, ma solo per le classi superiori; la distinzione stessa tra le classi viene mantenuta. Margherita Isnardi Parente parla in proposito di *comunismo morale* dei governanti, non di popolo, ristretto cioè a pochi.[135] Lo stesso Marx rimproverava a Platone di avere ideato uno stato diviso in rigide caste, unendosi alle critiche di coloro che ravvisano nella sua utopia un carattere aristocratico. Occorre anche qui precisare tuttavia che l'aristocrazia platonica è del tutto diversa

da quella tradizionale fondata sulla stirpe sociale. I "migliori" che Platone chiama a governare infatti sono aristocratici in un senso *intellettuale*: non per un diritto acquisito con la nascita, ma secondo criteri morali rinvenibili in chiunque.

Il problema dell'arte

Come scrittore di prosa e occasionalmente anche di poesia, Platone era un artista di grande talento e come esteta istruito si rivolse, come ovvio, al bello. Da un punto di vista filosofico, tuttavia, il suo rapporto con l'arte - arti visive e performative, musica e letteratura - era ambivalente, e in gran parte persino negativo.

La sua critica all'arte, sviluppata in connessione con la sua filosofia politica, ha suscitato scalpore sin dai tempi antichi. A causa dell'effetto straordinariamente potente dell'arte sulle menti sensibili, Platone riteneva che lo stato dovesse regolare le manifestazioni artistiche al fine di prevenire gli effetti disastrosi legati a forme d'arte dannose per la comunità. Pertanto, nel suo stato ideale non tollerava i poeti. Solo il tradizionale, il collaudato e il semplice hanno trovato la sua approvazione; non accettava innovazioni, dal momento che potevano compromettere la caratteristica ideale, armoniosa e stabile della società.[136]

Platone preferiva la bellezza delle forme geometriche a quella degli esseri viventi o delle opere d'arte, poiché quest'ultime sono solo relativamente belle, mentre certe figure geometriche regolari sono belle in senso assoluto. Ordine, misura (appropriatezza) e proporzioni armoniche (συμμετρία: simmetría) erano, per lui, criteri decisivi della bellezza, poiché davano unità alle cose; una deviazione arbitraria da questa norma (e l'eccessività) portano alla bruttezza.[137]

La disapprovazione di Platone per le arti visive si basava sulla convinzione che nell'ordine gerarchico dell'essere il relativamente inferiore è solo un'immagine del relativamente superiore e come tale è in una certa misura meno perfetto rispetto ad esso. Quindi, la vera lotta umana per il miglioramento può esprimersi solo nell'allontanarsi dalle immagini spurie rivolgendosi invece agli archetipi. Tuttavia, poiché sia la pittura che la scultura non erano altro che imitazioni della natura per Platone (concetto di mimesi) e la natura stessa era un'immagine del mondo delle idee, egli vide nel trattare tali arti solo un percorso dall'archetipo all'immagine e quindi una discesa e un'aberrazione.

L'arte, secondo Platone, non ha a che fare con l'idealità. Non è un modo possibile di concepire la verità. Essa si trova nel percorso inverso che porta dal materiale all'ideale. Di fatto l'astrazione artistica è ad un grado ontologico e gnoseologico inferiore rispetto alle cose.

Dal suo punto di vista, l'opera d'arte era, nel migliore dei casi, copia vera e quindi duplicazione non necessaria di originali che non avrebbero mai potuto superare. Inoltre, Platone vedeva tale creazione artistica come un espediente e un passatempo, una distrazione da compiti importanti. Ha condannato in modo particolarmente aspro le opere d'arte con le quali l'artista non si sforza nemmeno di imitare le cose naturali il più fedelmente possibile, ma piuttosto di creare illusioni o esprimere il soggettivo. Il suo giudizio dispregiativo non si applicava all'architettura, che non annovera tra le arti imitative (mimetiche), ma tra le arti "creative" (poietiche), che producono cose reali invece di limitarsi a raffigurarle.[138]

La sua critica a certe forme di musica e di poesia iniziava principalmente su un altro punto, cioè sull'effetto "demoralizzante" che attribuiva loro. Con questo argomento si rivoltò contro la chiave lidia, contro la musica per flauto e contro poesie come quelle di Omero ed Esiodo. Dava per scontato che la cattiva musica intensificasse gli affetti inferiori, minacciando il dominio della ragione sulla vita emotiva e quindi rovinando il carattere, mentre la cattiva poesia diffonde bugie. D'altra parte, ha valutato positivamente altre chiavi,

poesie inni religiosi e poesie di lode per brave persone e ha attribuito loro un'influenza positiva sulla formazione del carattere. Ciò che trovava buono in poesia non lo considerava i risultati propri dei poeti, ma lo attribuiva all'ispirazione divina. Per descrivere l'entusiasmo che nasce da tale lavoro, ha usato il termine ambivalente e positivo di rabbia (μανία: manía); nel poeta ispirato vide un mediatore tra gli dei e gli uomini. L'arte come portatrice di valori politici era giustificabile, sebbene Platone ritenesse comunque che non fosse un grado eccelso di espressione, al contrario della dialettica e della filosofia.

Platone distingueva le forme poetiche in base all'estensione della parte mimetica in esse. Rifiutava completamente il dramma come forma scenica e quindi puramente mimetica e riproduzione diretta, soprattutto perché includeva anche personaggi discutibili o cattivi, la cui imitazione da parte degli attori considerava dannosa. Considerava accettabile la narrazione e la riproduzione solo indiretta di forme di poesia con una bassa componente mimica (dithyrambos, poesia epica), a condizione che il contenuto non fosse moralmente discutibile.[139]

Le dottrine non scritte: l'Uno e la Diade

> «Su queste cose non c'è un mio scritto, né ci sarà mai. In effetti la conoscenza della verità non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta.»
>
> (Platone, *Lettera VII*, 341 C 5 - D 2)

Come suggerisce il contenuto della *Lettera VII*, e secondo quanto si è accennato in più punti, Platone avrebbe omesso nei suoi scritti di parlare di alcune questioni della massima importanza.[140] Alcuni esponenti della cosiddetta scuola di Tubinga (tra gli altri Hans Joachim Krämer, Konrad Gaiser e Thomas Alexander Szlezák) e dell'Università Cattolica di Milano (Giovanni Reale) sostengono che effettivamente una parte rilevante delle teorie platoniche non sia mai stata messa per iscritto, e tuttavia ritengono di poter ricavare, da alcuni accenni sparsi nei dialoghi e da alcune considerazioni polemiche presenti nella *Metafisica* di Aristotele (Libri I, XIII e XIV), le linee di fondo delle cosiddette "dottrine non scritte".[141] Secondo le suddette scuole, dunque, la filosofia di Platone non si esaurirebbe nei suoi scritti ma, anzi, parte di essa potrebbe essere recuperata facendo ricorso alla cosiddetta "tradizione indiretta".

Tale critica all'esegesi dell'opera platonica procede lungo un percorso storico che aveva visto la modernità, soprattutto con Friedrich Schleiermacher (1768-1834),[142] manifestare la convinzione che gli scritti di Platone contenessero in maniera esaustiva le sue dottrine, rigettando così l'interpretazione allegorica delle sue opere compiuta dagli autori medioplatonici e neoplatonici.

Ma già Friedrich Nietzsche[143] aveva individuato la contraddizione tra la tesi di Schleiermacher e le affermazioni del filosofo ateniese contenute nel *Fedro*. Secondo Nietzsche, lo scritto ha per Platone il solo scopo di far richiamare alla memoria degli allievi le conoscenze già apprese oralmente all'interno dell'Accademia.

In seguito Heinrich Gomperz (1873-1942)[144] partendo da un'interpretazione del passo 341 c. della *lettera VII* di Platone, sostenne che una piena comprensione dell'opera di Platone poteva avvenire solo attraverso le testimonianze indirette:

> «Il sistema filosofico di Platone non viene espressamente sviluppato nei dialoghi, ma si trova solamente, almeno a partire dalla *Repubblica*, dietro di essi. Questo sistema è un sistema di deduzione, e precisamente dualistico, poiché esso conduce "tutte le cose" a due fattori originari essenzialmente diversi fra loro.»
>
> (Heinrich Gomperz, *Op.cit.*, citato in Giovanni Reale, *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle "dottrine non scritte"*, Bompiani, Milano 2008, pagg. 48-9)

Negli anni venti Hans-Georg Gadamer scopriva anch'egli le "dottrine non scritte", seppure le ritenesse basilari unicamente per la comprensione della matematica in Platone.[145]

Il primo autore che ha affrontato organicamente la nuova interpretazione di Platone è stato comunque Hans Joachim Krämer con il suo *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone* contestualmente tradotto in italiano da Giovanni Reale[146] nel 1982 per la casa editrice milanese Vita e Pensiero.

Dopo Krämer, e altri autori della scuola di Tubinga, è intervenuto lo stesso Giovanni Reale che ha applicato a questa nuova interpretazione i canoni epistemologici di Thomas Kuhn ritenendo il lavoro di Tubinga come un "nuovo paradigma ermeneutico".

Un'analisi del testo di *Fedro* (276A, 276E, 277B) unitamente alla *Lettera VII* sono per questi studiosi più che sufficienti a dimostrare l'autotestimonianza dello stesso Platone del fatto che il filosofo non affida e non comunica tutto il suo insegnamento sui "rotoli di carta" ma soprattutto quelli di maggior valore li redige direttamente negli animi degli uomini in grado di comprenderli.

Questi insegnamenti "non scritti" sono per questi autori il cuore delle dottrine platoniche e, facendo leva sulla testimonianza di Aristotele e dei suoi commentatori Alessandro di Afrodisia e Simplicio, ritengono che per Platone l'intera realtà, non solo quella sensibile ma anche del mondo delle Idee, sia il risultato di due Principi primi: l'Uno e la Diade.[147] Tale concezione, di tipo pitagorico, intende l'Uno (il «Bene» dei dialoghi) come tutto ciò che è unitario e positivo, mentre la Diade, ovvero il mondo delle differenze e della molteplicità, genera il disordine.

È evidente che questo nuovo paradigma interpretativo del pensiero di Platone non intende più il mondo delle Idee come la dimensione ontologica primaria, ma restringe questa condizione ai soli Principi primi. Le Idee "procedono" da quei due Principi partecipando dell'unità e distinguendosene per difetto o per eccesso; le stesse Idee quindi entrano in relazione con la materia e generano gli enti sensibili, che partecipano dell'Idea corrispondente e se ne differenziano secondo la Diade, sempre per eccesso o per difetto.

Ne consegue che le stesse Idee sarebbero "generate", forse *ab aeterno*; il bene, poi, nel mondo sensibile, dove non può esservi unità, ma solo molteplicità, consiste nell'armonia delle parti, come si evince anche dai dialoghi.

La fortuna di Platone

La filosofia platonica costituisce una tappa fondamentale dell'intera storia della filosofia occidentale, che si riconosce di lui debitrice. Friedrich Nietzsche, ad esempio, nonostante la sua opposizione al socratismo e al platonismo, arriva a definirlo «il figlio più bello dell'antichità»[148]; il filologo tedesco Wilhelm von Christ, invece, nell'atto di redigere la sua *Geschichte der griechischen Literatur*, qualifica Platone come «un bellissimo gioiello»[149].

Leibniz, in una sua lettera, sostiene che chi riuscisse a "ridurre a sistema" l'intera filosofia di Platone assurgerebbe allo statuto di benemerito dell'umanità.[150]

Come disse Ralph Waldo Emerson:

> «In lui trovate ciò che avete già trovato in Omero, ora maturato in pensiero, il poeta convertito in filosofo, con vene di saggezza musicale più elevate di quelle raggiunte da Omero; come se Omero fosse il giovane e Platone l'uomo finito; eppure con la non minore sicurezza di un canto ardito e perfetto, quando ha cura di avvalersene; e con alcune corde d'arpa prese da un più alto cielo. Egli contiene il futuro, pur essendo uscito dal passato. In Platone esplorate l'Europa moderna nelle sue cause e nella sua semente, il tutto in un pensiero che la storia d'Europa incarna o dovrà ancora incarnare.[151]»

Sempre a questo proposito, Alfred North Whitehead ha sostenuto che «tutta la storia della filosofia occidentale non è che una serie di note a margine su Platone».[3]

Traduzione delle opere di Platone

La maggior parte dei suoi scritti fu tradotta in latino circa 200 anni dopo il recupero delle opere di Aristotele. Nel Medioevo, l'unica opera di Platone in circolazione era la prima parte del *Timeo* (che delinea la cosmologia platonica), tradotta con commentario da Calcidius (o Chalcidius). Traduzioni del *Menone* e del *Fedone* erano state realizzate nel XII secolo da Enrico Aristippo, tuttavia la loro diffusione rimase limitata; inoltre alcune traduzioni di opere platoniche si persero in epoca medievale. Fu soltanto con Marsilio Ficino, nel Rinascimento, che tutte le opere di Platone furono tradotte e commentate.[152]

Il platonismo matematico

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Platonismo § Il platonismo matematico***.

Il fatto che Platone, nell'ampiezza dei suoi interessi etici e metafisici, abbia assunto i numeri e le forme geometriche come enti reali ha indotto matematici moderni a condividerne il realismo relativo alla matematica e ai suoi oggetti. Si tratta della corrente chiamata "platonista" della matematica, che vede aderirvi anche matematici di indirizzo filosofico non platonico, come Bertrand Russell e Kurt Gödel.

Secondo alcuni autori perciò si deve a Platone e alla sua scuola anche lo sviluppo della matematica[153][154] e la fondazione del pensiero scientifico.[155]

Note

1. ^ A. Giuliano, *Platone*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1965. URL consultato il 7 giugno 2021.
   «Il ritratto di Silanion, che può considerarsi il primo vero ritratto di un personaggio individualizzato nei tratti fisionomici e nelle caratteristiche spirituali…»

2. ^ Così ad esempio Battista Mondin: «Platone è filosofo sommo, il filosofo per eccellenza. Indubbiamente anche la figura di Aristotele rifulge di luminoso fulgore. Ma […] nessun altro filosofo ha influenzato quanto Platone il destino della filosofia occidentale. Le sue dottrine gnoseologiche, metafisiche, etiche, politiche, estetiche, assimilate dal cristianesimo, sono diventate eredità permanente della cultura medioevale e della cultura moderna. La figura di Platone è fondamentale, gigantesca e poliedrica. Oltre che la storia della filosofia essa interessa la storia della poesia, della letteratura e della lingua greca. […] La straordinaria grandezza di Platone è stata riconosciuta in ogni tempo» (*Storia della metafisica*, vol. I, pag. 139, E.S.D., 1998, ISBN 978-88-7094-313-9).
3. «The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato» (A. N. Whitehead, in *Process and Reality*, p. 39, Free Press, 1979).
4. ^ «La filosofia posteriore, la nostra filosofia, non è altro che una continuazione, uno sviluppo della forma letteraria introdotta da Platone». (Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2011, p. 13).
5. ^ «Platone è una figura d'importanza storica mondiale, e la sua filosofia è una di quelle creazioni di risonanza mondiale, che sin dal primo loro sorgere hanno avuto la più significativa influenza, su tutte le età successive, sull'educazione e sullo svolgimento dello spirito» (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1964, p. 154).
6. ^ (**GRC**) Valentinus Rose, *Carmina*, in *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Lipsia, In aedibus B. G. Teubneri, 1886, p. 421, fr. 673, v. 16. URL consultato il 6 settembre 2014..
7. ^ Tiziano Dorandi, *Qualche aspetto controverso della biografia di Eudemo di Rodi*, in M. István Bodnár e William Wall Fortenbaugh (a cura di), *Eudemus of Rhodes*, Transaction Publishers, 2002, p. 51, ISBN 978-0-7658-0134-0. URL consultato il 6 settembre 2014.
   «Olimpiodoro cita, nel *Commento al Gorgia*, alcuni versi di un'elegia in onore di Platone che Aristotele indirizza a un Eudemo […]: *E quando giunse al nobile suolo della Cecropia piamente eresse un altare in onore della veneranda amicizia di un uomo, che ai cattivi neppure è lecito lodare. Il quale solo, o primo fra i mortali, dimostrò chiaramente con la sua propria vita e con le argomentazioni delle sue dottrine, che l'uomo diviene a un tempo buono e felice; ma a nessuno ormai è concesso di giungere a questo*»
8. ^ Enrico Berti, *Profilo di Aristotele*, Edizioni Studium [1979], Roma 2012, p. 20: «Si può dire che i rapporti fra Platone e Aristotele dovettero essere ottimi, cioè non solo di grande amicizia […]; ma addirittura di vera e propria venerazione verso Platone da parte di Aristotele, come risulta da un'elegia scritta da questo dopo la morte del maestro, la cosiddetta *Elegia dell'altare*, dove Platone è indicato come "*l'uomo che ai malvagi non è neppure lecito lodare"*».
9. ^ *De caelo* (ed. Heiberg), 12, 22-23; *In Physica* (ed. Diels), 1165, 35.
10. ^ Il libro III delle Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων di Diogene Laerzio è interamente dedicato a Platone.
11. ^ *Biografia universale antica e moderna ossia Storia per alfabeto della vita pubblica e privata di tutte le persone che si distinsero per opere, azioni, talenti, virtù e delitti. Opera affatto nuova compilata in Francia da una: 44*, 1828. URL consultato il 12 maggio 2022.
12. ^ Traduzione italiana: "La vita di Platone", in *Olimpiodoro d'Alessandria. Tutti i Commentari a Platone*, (testo greco a fronte) cura di Francesca Filippi, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2017, vol. I, pp. 5-12.
13. ^ Pubblicata da Anton Westermann in *Biographoi. Vitarum scriptores Graeci minores*, Brunsvigae, Westermann, 1845, pp. 388-396.
14. ^ *Medioplatonici. Opere, frammenti, testimonianze*, a cura di Emmanuele Vimercati, Milano, Bompiani, 2015, p. 950 e p. 1147, n. 1.
15. ^ (**EN**) George Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates (https://books.google.it/books?id=gvkaAAAAYAAJ)*, volume 1, ed. Murray, 1867, p. 113.

16. ^ Filodemo, *Storia dei filosofi [.] Platone e l'Accademia (PHerc. 1021 e 164)*, Edizione, traduzione e commento a cura di Tiziano Dorandi, Napoli Bibliopolis 1991, pp. 186-187.
17. ^ Ada Adler (a cura di), *Suidae Lexicon*, I-V. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1928-1938. La voce "Platon, IV 141.16-17", è disponibile (testo greco e traduzione inglese) sul sito "Suda On Line" (https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-entries/pi/1707).
18. ^ (**EN**) George Boas, «Fact and Legend in the Biography of Plato (https://www.jstor.org/stable/2181715?seq=1)», in *The Philosophical Review*, vol. 57, n. 5 (settembre 1948), pp. 439-457.
19. ^ Mario Montuori, *Socrate - Fisiologia di un mito*, Intr. Giovanni Reale, Vita e Pensiero, 1998 p.306 nota 61
20. ^ «Crizia, uno dei Trenta e Glaucone erano figli di Callescro. Glaucone era padre di Carmide e di Perittione. Da Perittione e Aristone nacque Platone, sesto da Solone» (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di Marcello Gigante, Laterza, 1962, III, 1, p. 122).
21. ^ *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers, BOOK III, PLATO (427-347 B.C.)*, su *perseus.tufts.edu*. URL consultato il 12 maggio 2022.
22. ^ Crizia era cugino di Carmide e suo tutore (in Platone, Charm. 154b e 155a). Carmide era fratello di Perittione per cui Platone era cugino in primo grado di Carmide e in secondo grado di Crizia. (in J. Kirchner, *Prosopografia attica*, Berlino, G. Reimer, 1901, vol. I).
23. ^ Fonte utilizzata anche da Diogene Laerzio (III, 1-41), cfr. Storiografia filosofica antica (https://www.yumpu.com/it/document/view/16363058/sintesi-di-storiografia-filosofica-antica-universita-), pag. 26 e 72.
24. ^ Diogene Laerzio, III, 4
25. ^ *Ibid.*, *Platone e la sua dottrina*, I, 2.
26. ^ *Ibid.*, *Vita di Platone*, 2, 3.
27. ^ *Ibid.*, *Storia varia*, II, 30.
28. ^ *Le vite dei filosofi*, Libro III
29. ^ Laerzio, III, 45, trad. di Anna Motta.
30. ^ *Dizionario enciclopedico delle scienze, lettere ed arti*, a cura di Antonio Bazzanini, vol. 5, 1834, p. 912.
31. ^ Anonimo, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, VI, 17-19 (traduzione italiana a cura di Anna Motta, Armando, 2014, pp. 126-128).
32. ^ Speusippo (http://www.filosofico.net/speusippo.htm)
33. ^ *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, cit.
34. ^ Anna Motta, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, op. cit., p. 61.
35. ^ Teodoro Katinis, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino: il Consilio contro la pestilenza*, Ed. di Storia e Letteratura, 2007, pp. 72-73.
36. ^ Leonardo Tarán, *Speusippus of Athens : a Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Brill, Leida 1981, pp. 236-237.
37. ^ Biografia di Platone (http://www.emsf.rai.it/biografie/anagrafico.asp?d=58) Archiviato (https://web.archive.org/web/20100211011529/http://www.emsf.rai.it/biografie/anagrafico.asp?d=58) l'11 febbraio 2010 in Internet Archive.
38. ^ (**DE**) F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, vol. 2, Basilea/Stoccarda, Aristoxenos, 1967, fr. 11. Cit. in Platone, Reale, Cicero, p. 74.
39. ^ Nails, p. 245.
40. Grote, p. 117, nota l.
41. ^ Socrate combatté anche ad Anfipoli (432-429 a.C.) e a Potidea (cfr. *Apologia di Socrate*, 29e, in cui Platone fa dire a Socrate: «Quando i comandanti che voi eleggeste per darmi ordini mi assegnarono un posto a Potidea, ad Anfipoli e a Delio, rimasi in quel posto che mi assegnarono e rischiai di morire»).
42. ^ Platone, *Simposio*, 219e - 220e (trad. G. Reale).

43. ^ George Boas rigetta recisamente la plausibilità dell'intera storia delle campagne militari di Platone (Boas, p. 444).
44. ^ Grote, p. 117.
45. ^ Platone, *Apologia di Socrate*, 34a.
46. ^ Platone, *Fedone*, 59b.
47. ^ Platone, *Fedone*, trad. di M. Valgimigli, note agg. di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 200, nota 12.
48. ^ Battista Mondin, *Storia della metafisica*, Volume 1, Edizioni Studio Domenicano, 1998, p.144
49. Attribuzione discussa
50. ^ Diogene Laerzio, libro III, 18. (Trad. italiana a cura di Giovanni Reale, 2005, p. 323.)
51. ^ Ateneo, *Deipnosophistai*. l. 12. c. 22 V. cit. in *Ateneo, i Deipnosofisti. I dotti a banchetto*, trad. commentata su progetto di Luciano Canfora, introduzione di Christian Jacob, voll. I–IV, 2001.
52. ^ Apuleio, *De dogmate Platonis liber 1*, IV. (*Platone e la sua dottrina*, trad. in Emanuele Vimercati, *Medioplatonici. Opere, Frammenti, Testimonianze*, 2015.)
53. ^ Paolo Cosenza, *L'incommensurabile nell'evoluzione filosofica di Platone*, Napoli, Il Tripode 1977, p. 245.
54. ^ Diogene Laerzio, III, 46; Lettera VII, 327 B e C.
55. ^ Plutarco, *Dion*, 5, 3-7; Diogene Laerzio, III, 19.
56. ^ D. Laerzio, *Vite*, III, 19, 20.
57. ^ Vd. Marta Sordi, *Dionigi I e Platone*, *Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni*, VI, Roma, 1980, pp. 2013-2022 (=Sordi, *La dynasteia*, pp. 83-91; cf. pp, 165-166).
58. ^ Cfr. contesto storico in M. Amit, *Great and Small Poleis. A Study in the Relations between the Great Powers and the Small Cities in Ancient Greece*, Bruxelles, 1973, pp. 54-59.
59. ^ In questo dialogo si accenna alla partecipazione di Platone e dello stesso Socrate ai Misteri Eleusini («*Plato, an initiate himself (as Socrates was before him) mentions the Mysteries specifically in his famous dialogue on the immortality of the soul, the Phaedo: " our mysteries had a very real meaning: he that has been purified and initiated shall dwell with the gods" (69:d, F.J. Church trans).*» in Ancient History Encyclopedia (https://www.ancient.eu/article/32/the-eleusinian-mysteries-the-rites-of-demeter/))
60. ^ Trad. italiana in Bonacasa, Braccesi, De Miro, *La Sicilia dei due Dionisî*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2003, p. 11.
61. ^ Plutarco, *Dion*, 14. Cfr. Sordi, *La Sicilia*, pp. 9-10: *Il IV secolo*, p. 229; Muccioli, *Dionisio II: storia e tradizione*, p. 201.
62. ^ Bonacasa, Braccesi, De Miro, cit., p. 15.
63. ^ *Lettera VII*, 338a.
64. ^ *Lettera VII*, 348a-e; 349a-e.
65. Diogene Laerzio, Vita di Platone.
66. ^ Diogene Laerzio III 37.
67. ^ *Fedro*, 275 c, dove Platone fa dire a Socrate: «La scrittura ha una strana qualità, simile veramente a quella della pittura. I prodotti della pittura ci stanno davanti come se vivessero; ma se domandi loro qualcosa, tengono un maestoso silenzio. Nello stesso modo si comportano i discorsi. […] Una volta che sia messo per iscritto, ogni discorso si rivolge a tutti, tanto a chi l'intende quanto a chi non se ne fa nulla […]; esso da solo non può difendersi né aiutarsi» (trad. it. di Piero Pucci, Laterza, 1998, pag. 119).
68. ^ Si tratta di un'interpretazione risalente a Schleiermacher e fatta propria da L. Stefanini e altri studiosi inglesi, cfr. in proposito L. Stefanini, *Platone*, 2 voll., Padova 1932-1935.
69. ^ H. Krämer per la scuola di Tubinga, G. Reale per quella di Milano.

70. ^ Platone riprodusse del dialogare di Socrate «quel reinterrogare senza posa, con tutte le impennate di dubbio, con gli improvvisi squarci che maieuticamente tendono alla verità, non rivelandola ma sollecitando l'anima dell'ascoltatore a trovarla […] in lui solo è riconoscibile l'autentica cifra del filosofare socratico, che negli altri scrittori diviene per lo più trita maniera» (G. Reale, *I problemi del pensiero antico dalle origini a Platone*, Milano 1972, pag. 347).
71. ^ «Non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s'accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima» (Platone, *lettera VII*, 341, c-d).
72. ^ M. Isnardi Parente, *Filosofia e politica nelle Lettere di Platone*, Napoli 1970, pp. 152-154.
73. ^ Battista Mondin, *Storia della metafisica*, Volume 1, Edizioni Studio Domenicano, 1998, p. 146.
74. ^ Le *Definizioni* e i dialoghi spuri (eccetto l'*Alcione*) sono disponibili nel volume VIII di: Platone, *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari 1982-84. L'*Alcione* è un dialogo spurio di Luciano di Samosata, talvolta attribuito anche a Platone, mentre gli epigrammi sono raccolti nell'*Antologia Palatina*.
75. ^ (**EN**) Chiara Casi, *"I limiti della Libertà autentica"*, in *"I limiti della Libertà autentica" Analisi critica filosofico-giuridica del brano "La Libertà" tratto dal Libro VIII de "La Repubblica"*. URL consultato il 27 ottobre 2019 (archiviato dall'url originale il 26 ottobre 2019).
76. ^ Cfr. lettera VII, 325 b – 328 c.
77. ^ G. Granata, *Filosofia*, vol. I, pag. 68, Alpha Test, Milano 2001.
78. ^ *Repubblica*, VII, 534.
79. ^ «La sofistica imita la filosofia nel suo interesse per l'"intero". Tuttavia, mentre il filosofo, ossia il dialettico, non presume di avere scienza di tutto, di possedere tutte le scienze e tutte le tecniche, ma si propone di esibire i fondamenti primi delle scienze e delle tecniche, il sofista, invece, pretende di conoscerle tutte» (G. Movia, *Il "Sofista" e le dottrine non scritte di Platone*, in *Verso una nuova immagine di Platone*, pag. 233, Vita e Pensiero, 1991).
80. ^ Così Platone definisce Socrate nella *lettera VII*, 324 e.
81. ^ «Perché io lo so bene, dovunque io vada i giovani verranno ad ascoltarmi come qui; e se io li allontano, saranno essi stessi che mi faranno cacciare persuadendone i più anziani; se non li allontano, mi cacceranno i loro genitori e parenti per cagion loro» (Platone, *Simposio-Apologia di Socrate*, Guaraldi, 1995, p.120).
82. ^ Vincenzo Cilento, *Premessa storica al pensiero antico*, Editori Laterza, 1963, p.98
83. ^ «La virtù è abilità per quelli che se ne ritenevano maestri, per Socrate [...] è bene e sapienza; la vita associata, individualismo governato dall'egoismo per i preparatori alla carriera politica, per Socrate è struttura organica di leggi che chiedono obbedienza e rispetto» (B. Mondin, op. cit., pag. 125).
84. ^ G. Granata, *op. cit.*, pag. 67

85. ^ Diverse interpretazioni sostengono che Socrate nei suoi dialoghi non mira a una definizione dell'unica virtù ma a portare l'interlocutore a riconoscere di non saper definire che cosa sia la virtù particolare di cui si sta discutendo. «Allora capii, dice Socrate, che veramente io ero il più sapiente perché ero l'unico a sapere di non sapere, a sapere di essere ignorante. In seguito quegli uomini, che erano coloro che governavano la città, messi di fronte alla loro pochezza presero a odiare Socrate...Ecco perché ancora oggi io vo d'intorno investigando e ricercando...se ci sia alcuno...che io possa ritenere sapiente; e poiché sembrami che non ci sia nessuno, io vengo così in aiuto al dio dimostrando che sapiente non esiste nessuno» (in Platone, *Apologia di Socrate* a cura di M. Valgimigli, in *Opere* pag.45). Socrate sa che è impossibile definire una volta per tutte cosa sia la virtù in se stessa ma vuole portare l'interlocutore a sapere, e assieme a praticare nel confronto dialogico, quella "scienza del bene e del male" che è il dialogo (il *dialeghestai*) questo sì definito come *to meghiston agathòn*, il sommo bene. (Cfr. *Rivista di storia della filosofia*, Volume 63, FAE Riviste, 2008; Guido Calogero, *Scritti minori di filosofia antica*,Bibliopolis, 1984; Patricia Fagan, John Edward Russon, *Reexamining Socrates in the Apology*, Northwestern University Press, 2009 e Gabriele Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Edizione postuma a cura di Bruno Centrone, Edizioni Bibliopolis)

   🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Interpretazioni del pensiero di Socrate****.*

86. ^ «Menone: "Ma in che modo, Socrate, ti metterai a cercare quel che ignori completamente? E, fra i tanti obiettivi che non conosci, quale sceglierai di ricercare? E se anche lo indovinassi casualmente, come farai ad accorgerti che era proprio quello che cercavi, se lo ignoravi?" Socrate: "Comprendo ciò che intendi dire, Menone! Guarda un po' che bel discorso eristico proponi! il discorso secondo il quale non è possibile all'uomo cercare né quel che sa, né quello che non sa: quel che sa perché conoscendolo non ha motivo di cercarlo; quel che non sa perché neppure sa cosa cerca"» (*Menone*, 80 d-e).
87. ^ *Menone*, 81 c-d: «Poiché, d'altra parte, la natura tutta è imparentata con se stessa e l'anima ha tutto appreso, nulla impedisce che l'anima, ricordando (ricordo che gli uomini chiamano apprendimento) una sola cosa, tragga da sé tutte le altre, quando uno sia coraggioso e infaticabile nella ricerca. Sì, cercare e apprendere sono, nel loro complesso, reminiscenza!» (trad. di Rocco Li Volsi, *Il Menone platonico*, Dialegesthai, 2007 ISSN 1128-5478).
88. ^ *Dizionario di filosofia Treccani* alla voce "Metempsicosi"
89. ^ «Purtroppo la traduzione (che in questo caso è una traslitterazione) non è felice, perché, nel linguaggio moderno, "Idea" ha assunto un senso che è estraneo a quello platonico. La traduzione esatta del termine sarebbe "forma"...Noi moderni per idea intendiamo un concetto, un pensiero, una rappresentazione mentale...per Platone ciò a cui il pensiero si rivolge in maniera pura...l'idea platonica non è affatto un ente di ragione bensì un essere, il vero essere...la forma interiore, l'essenza della cosa...» (In G. Reale, *Il pensiero antico*, p. 120, Vita e Pensiero, Milano 2001 ISBN 88-343-0700-3.)
90. ^ *Mito del carro e dell'auriga*.
91. ^ *Teeteto*.
92. ^ *Fedone*: «Di certo, affermare che le cose stiano davvero come io le ho esposte non si addice a un uomo dotato di buon senso; ma affermare che questo, o qualcosa di simile a questo, debba capitare alle nostre anime e alle loro dimore, ebbene, tutto ciò mi sembra che si addica e che si meriti di arrischiarci a crederlo, perché bello è rischiare!» (*Fedone*, 114 d).

93. ^ Così H. Krämer: «La pretesa validità della filosofia sistematica di Platone deve essere considerata operando una serie di distinzioni. Difficilmente vi era collegata la pretesa dogmatica di una validità definitiva e la pretesa di non aver bisogno di alcuna revisione.[…] Il progetto era mantenuto piuttosto elastico e flessibile, e fondamentalmente aperto ad ampliamenti, sia nel suo insieme sia nei particolari. Si può pertanto parlare di un'istanza […] rimasta in alcuni particolari addirittura a livello di abbozzo e quindi di un sistema aperto; non però, certamente, di un *antisistema* di frammenti di teorie senza precise connessioni», (*Platone e i fondamenti della metafisica*, pag. 177, trad. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2001 ISBN 88-343-0731-3).
94. ^ «Considera per esempio una linea divisa in due segmenti disuguali, poi continua a dividerla allo stesso modo distinguendo il segmento del genere visibile da quello del genere intelligibile» (Platone, *Repubblica*, VI, 509d-510a). Ognuno dei due segmenti va cioè diviso a sua volta in due sezioni, per ottenere in tutto quattro parti disuguali, che corrispondono ai quattro piani della conoscenza.
95. ^ Pur non citando mai direttamente Democrito, Platone nel *Timeo* dimostrava di conoscerne le teorie. A testimonianza dell'aspra polemica in voga nell'antica Grecia tra idealisti e materialisti, Platone avrebbe provato per l'atomismo un'avversione tale da voler ridurre in cenere gli scritti democritei, pur venendo in ciò dissuaso dai pitagorici Amicla e Clinia (cfr. Salomon Luria, *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario*, Bompiani, Milano 2007).
96. ^ «Dunque un poetare, un μύθους ποιείν, che è anche un filosofare; e qui è la radice dei famosi miti di Platone che non sono mai qualcosa di estraneo, come chi dicesse un abbellimento o un ornamento del suo filosofare; e il suo filosofare è anch'esso un poetare, un comporre musica, un μουσικὴν ποιείν, un cantare per incantare, ἐπάδειν, l'anima dell'uomo» (M. Valgimigli, *Platone, "Fedone"*, Sandron, Palermo 1921, p. XXXVIII).
97. ^ Si tratta di un numero approssimativo, dato che sono diversi i passi platonici che possono essere annoverati come "miti" per via del loro contenuto allegorico o immaginifico (cfr. Geneviève Droz, *I miti platonici*, pag. 10, trad. di P. Bollini, Dedalo editore, 1994).
98. ^ Si segue, con poche eccezioni, la proposta de *I miti di Platone*, a cura di Franco Ferrari
99. ^ *Gorgia*, 493 A – 494 A
100. ^ *Repubblica*, II 359 D – 360 D
101. ^ *Leggi*, I 644 D – 645 C
102. ^ *Simposio*, 189 C – 193 E
103. ^ *Repubblica*, III 414 B – 415 D
104. ^ *Simposio*, 203 B – 206 A
105. ^ *Leggi*, III 676 A – 682 D
106. ^ *Protagora*, 320 B – 323 A
107. ^ *Fedro*, 274 C – 277 A
108. ^ *Politico*, 268 E – 274 E
109. ^ *Timeo*, 24 E – 25 D; *Crizia*, 108 E – 113 B
110. ^ *Leggi*, IV 712 E – 714 B
111. ^ *Repubblica*, VII 514 A – 519 A
112. ^ *Menone*, 80 D – 81 E
113. ^ *Gorgia*, 523 A – 527 E
114. ^ *Fedone*, 107 C – 115 A
115. ^ *Repubblica*, X 614 A – 621 D
116. ^ *Fedro*, 246 A – 249 B
117. ^ *Timeo*, 89 E – 92 C
118. ^ *Timeo*, 29 E – 31 B

119. ^ *Timeo*, 34 C – 37 C
120. ^ *Timeo*, 40 D – 42 E
121. ^ *Leggi*, X 903 B – 905 D
122. ^ *Repubblica*, VI 509 D – 511 E: consiste in una serie di analogie che preparano il terreno al successivo mito della caverna.
123. ^ *Simposio*, 209 E – 212 C: si tratta propriamente di un racconto che però rappresenta, al pari di altri miti, «il miglior modo di unire, nella forma come nel contenuto di fondo, l'ispirazione della filosofia» (Léon Robin, *Le Banquet*, pag. 24, Les Belles Lettres, Paris 1989).
124. ^ Franco Ferrari, *op. cit.*, pp. 113-22.
125. ^ Platone parla di Eros non come un dio ma come un demone, ovvero un essere intermediario tra gli Dèi e gli uomini.
126. ^ Pòros significa propriamente «ingegno», «espediente», e quindi capacità di procurarsi arricchimento e abbondanza.
127. ^ «Vive tra la sapienza e l'ignoranza, ed ecco come avviene: nessun dio si occupa di filosofia e nessuno tra di loro ambisce a diventare sapiente perché tutti lo sono già. Chiunque possegga veramente il sapere, infatti, non fa filosofia; ma anche chi è completamente ignorante non si occupa di filosofia, e non desidera affatto la sapienza. Proprio questo è sconveniente nell'essere ignoranti: […] non si desidera qualcosa se non si avverte la sua mancanza» (*Simposio*, XXIII).
128. ^ *Fedro*, 247 c.
129. ^ *Timeo*, 28ab – 29a.
130. ^ Il Demiurgo quindi non è un dio *generatore* come quello cristiano, ma *ordinatore*: egli dà il soffio vitale a una materia informe e ingenerata che preesiste a lui. Per questo fu definito da Celso piuttosto come un «semidio» (Cfr. Origene, *Contra Celsum*, VI, 47).
131. ^ Così Platone definisce Parmenide quando fa dire a Socrate: «Parmenide mi sembra, per dirla con Omero, che sia *"venerando e terribile"* insieme. Infatti mi avvicinai a quell'uomo quando io ero molto giovane e lui molto vecchio, e mi sembrò che avesse una profondità eccezionalmente nobile» (*Teeteto*, 183 e5 - 184 a1).
132. ^ I due modi di procedere della dialettica:

> «Socrate: Non sarebbe affatto privo di ricompensa cogliere scientificamente il significato di due procedimenti. … Uno: abbracciare in uno sguardo d'insieme e ricondurre a un'unica forma ciò che è molteplice e disseminato affinché, definendo ciascun aspetto, si attinga chiarezza intorno a ciò di cui si intenda ogni volta insegnare.…
> Fedro: E qual è l'altro procedimento che dici, o Socrate?
> Socrate: Consiste nella capacità di smembrare l'oggetto in specie, seguendo le nervature naturali, guardandosi dal lacerarne alcuna parte come potrebbe fare un cattivo macellaio.»
>
> (Platone, *Fedro* 265 d-e)

133. ^ *La Repubblica* e *Leggi*.
134. ^ *Repubblica*, 536.
135. ^ Intervista a M. Isnardi Parente (http://www.emsf.rai.it/aforismi/aforismi.asp?d=103) Archiviato (https://web.archive.org/web/20111111120648/http://www.emsf.rai.it/aforismi/aforismi.asp?d=103) l'11 novembre 2011 in Internet Archive..
136. ^ Platone, *Repubblica. Testo greco a fronte*, traduzione di Mario Vegetti, Rizzoli BUR, 2006, ISBN 978-88-17-01337-6.

137. ^ *Einführung in die Ästhetik Adornos*, De Gruyter, 31 dicembre 1979, pp. 152–154, ISBN 978-3-11-084393-4. URL consultato il 16 dicembre 2020.
138. ^ Platone, *Sofista, 266c–d*.
139. ^ Platone, *Repubblica, 393a–396e*.
140. ^ Platone avrebbe in questo modo seguito l'opinione del suo maestro Socrate circa l'inaffidabilità dei testi scritti, e la sua decisione di affidarsi al metodo orale della maieutica: «l'oralità dialettica fu la cifra emblematica del socratismo; e fu questa forma di oralità, e solo questa, che Platone ritenne di gran lunga superiore alla scrittura» (G. Reale, introduzione a *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, di Francesco Sarri, pag. X, Vita e Pensiero, Milano 1997).
141. ^ Sull'importanza delle "dottrine non scritte" nel pensiero di Platone, si veda quest'intervista a Thomas Alexander Szlezák (http://www.conoscenza.rai.it/site/it-IT/?ContentID=856&Guid=f579e41edd7a43e39dd637ad3620d54a) Archiviato (https://web.archive.org/web/20160817094800/http://www.conoscenza.rai.it/site/it-IT/?ContentID=856&Guid=f579e41edd7a43e39dd637ad3620d54a) il 17 agosto 2016 in Internet Archive., compresa nell'Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche.
142. ^ Cfr. al riguardo l'Introduzione di Marie-Dominique Richard a Friedrich Schleiermacher: *Introductions aux dialogues de Platon (1804-1828). Leçons d'historie de la philosophie (1819-1823) suivies des textes de Friedrich Schlegel relatifs à Platon*, Les Éditions du Cerf., Parigi 2004.
143. ^ Friedrich Nietzsche. *Gesammelte Werke. Vierter Band: Vorträge, Schriften und Vorlesungen 1871-1876*. Monaco, Musarion Ausgabe, pag.370 (Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge (1871-1876), tr. it. *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 45-46).
144. ^ Heinrich Gomperz, *Plato's System of Philosophy*, in "Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy", Londra 1931.
145. ^ [Giuseppe Girgenti] (a cura di), *La nuova interpretazione di Platone. Un dialogo tra Hans-Georg Gadamer e la scuola di Tubinga-Milano*, Milano, Rusconi, 1998.
146. ^ Giovanni Reale richiamerà questa sua opera di traduzione come ciò che lo convinse a riconsiderare l'opinione prevalente che le opere di Platone fossero esaustive rispetto alle sue dottrine.
147. ^ Cfr. l'Introduzione a G. Reale (a cura di), *Fedone*, La Scuola., pagg. 56 segg.
148. ^ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* [1886], trad. di F. Masini, Adelphi, Milano 2010, p. 4.
149. ^ L. Canfora, *Storia della letteratura greca*, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 784.
150. ^ "Si quelqu'un réduisait Platon en système, il rendrait un grand service au genre humain" G.W. Leibniz, Lettre a Rémond dell'11 febbraio 1715, in *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, a cura di C.J. Gerhardt, Berlino 1887, vol.III, p. 637.
151. ^ R. W. Emerson, in *Realizzare la vita*, Il Prato, 2007.
152. ^ *Omnia divinis Platonis opera*, Firenze, 1484
153. ^ Vittorio Hösle, *I Fondamenti dell'aritmetica e della geometria in Platone*, introduzione di Giovanni Reale; traduzione di Elisabetta Cattanei, Milano : Vita e pensiero, 1994,
154. ^ *Domenico Massaro, Matematica e filosofia in Platone, pp.118 e sgg.* (**PDF**), su *math.unipa.it*. URL consultato il 24 maggio 2012 (archiviato dall'url originale il 4 luglio 2012).
155. ^ *Encyclopedia Britannica*, 2002

Bibliografia

Per un quadro completo sulla bibliografia relativa a Platone si possono consultare:

- *Luc Brisson, La bibliografia platonica dal 2000 al 2014*, su *platosociety.org*.
- *PYTHIA - Bibliographie platonicienne de 1950-*, su *pythia.fr*.

Opere edite

- *Omnia Platonis Opera*, Venise, 1513.
- *Platonis omnia Opera cum commentariis Procli in Timaeum et Politica*, Bale, 1534.
- *Platonis Opera quae extant omnia, ex nova Joan. Serrani interpretatione, perpetuis ejusdem notis illustrata*, 3 volumi, Paris, H. Estienne, 1578.
- Plato, *Opera* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, Oxford, Clarendon Press 1906-7 e ristampe (5 volumi).
- (**LA**) Plato, *Tetralogias. 1-2*, Oxonii, Clarendon Press, 1899. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (**LA**) Plato, *Tetralogias. 3-4*, Oxonii, Clarendon Press, 1910. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (**LA**) Plato, *Tetralogias. 5-7*, Oxonii, Clarendon Press, 1903. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (**LA**) Plato, *Tetralogias. 8*, Oxonii, Clarendon Press, 1905. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (**LA**) Plato, *Tetralogias. 9, 1*, Oxonii, Clarendon Press, 1913. URL consultato il 20 aprile 2015.
- (**LA**) Plato, *Tetralogias. 9, 2*, Oxonii, Clarendon Press, 1913. URL consultato il 20 aprile 2015.
- *Platonis Opera* Recognovit brevique adnotatione critica instruxerunt E. A Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan – vol. I (Eutyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus) - New York, Oxford University Press 1995 (revisione dell'edizione Burnet).

Traduzioni italiane

- Platone, *Fedone*, a cura di Manara Valgimigli, Laterza, Bari 1949
- Platone, *I dialoghi, l'apologia e le epistole*, versione e interpretazione di Enrico Turolla, Rizzoli Editore, Milano, 1953 (3 volumi)
- Platone, *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1982-1984 (9 voll.)
- Platone, *Dialoghi*, a cura di G. Cambiano e F. Adorno, UTET, Torino 1995-2008 (5 voll.)
- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 1997 ISBN 88-18-22018-7
- Platone, *Minosse o della legge*, a cura di Ciro Sbailò, Liberilibri, Macerata 2002.
- Platone, *La verità*, traduz. e note di Emidio Martini, Lorenzo Barbera editore, Siena 2006 ISBN 88-7899-103-1
- Platone, *Dialoghi*, versione di Francesco Acri a cura di Carlo Carena (con Appendice di Mario Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*), Mondadori, Milano 2008
- Platone, *Tutte le opere*, a cura di E.V. Maltese, Newton Compton, Roma 1995, 2009[2]

Studi

- A. Bortolotti, *La religione nel pensiero di Platone: dai primi dialoghi al 'Fedro'*, Firenze 1986 ISBN 88-222-3664-5.
- A. Bortolotti, *La religione nel pensiero di Platone: dalla 'Repubblica' agli ultimi scritti*, Firenze 1991 ISBN 88-222-3834-6.
- A. Labellarte, *Critone e le Leggi. Legge Morale e Legge Scritta. Platone e la realtà politica e sociale del suo tempo*, Firenze Atheneum (collana Collezione Oxenford), Firenze 2010. ISBN 978-88-7255-375-6.

- A. Longo, *La tecnica della domanda e le interrogazioni fittizie in Platone*, Scuola Normale Superiore, Pisa, 2000.
- Giuseppe Cambiano, *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971 (poi: Laterza, Roma-Bari 1991).
- *The Cambridge Companion to Plato* (https://books.google.it/books?id=QmmBpP41slwC&printsec=frontcover&source=gbs_atb#v=onepage&q&f=false), a cura di Richard Kraut, Cambridge 1992.
- G. Casertano, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli 1996.
- G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1991.
- G. Compagnino, *Metafisica dell'immagine. Platone e il linguaggio della poesia fra magia e retorica*, in «Quaderni Catanesi di studi classici e medievali», 1 (1979), pp. 159–216; 2 (1979), pp. 499–538; 3 (1980), pp. 137–176.
- G. Compagnino, *La poesia e la città. Ethos e mimesis nella 'Repubblica' di Platone*, in«Siculorum Gymnasium», 1990, pp. 3–8.
- Gian Carlo Duranti, *Verso un Platone 'terzo'. Intuizioni e decezioni nella scuola di Tübingen*, Marsilio editore, Venezia 1995 (tradotto in inglese e tedesco).
- Francesco Adorno, *Introduzione a Platone*, Laterza, Roma-Bari 2005 ISBN 88-420-1427-3.
- Francesco Adorno, *Due tipi di 'discorso' in Platone: 'mito' e 'logos'*, in *Pensare storicamente*, parte I, § 4, Olschki, Firenze 1996 ISBN 88-222-4399-4.
- Franco Ferrari, *I Miti di Platone*, RCS libri (BUR), Milano 2006 ISBN 88-17-00972-5.
- Franco Ferrari, *Il Teeteto e l'epistemologia di Platone*, in «Elenchos» Rivista di studi sul pensiero antico, Bibliopolis, Napoli, Anno XXXIV - 2003.
- F. Fronterotta, *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2001.
- F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Laterza, Roma-Bari, 1998.
- H.G. Gadamer, *Studi platonici*, trad. it., Marietti, Casale Monferrato 1983-84.
- K. Gaiser, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone ad oggi*, trad. it., Bibliopolis, Napoli 1985.
- O. Gigon, *La teoria e i suoi problemi in Platone e Aristotele*, trad. it., Napoli 1987.
- George Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates, volume 1*, Murray, 1867.
- E. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1973.
- V. Hösle, *I fondamenti dell'aritmetica e della geometria di Platone*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1994.
- P. Impara, *Platone filosofo dell'educazione*, Armando, Roma 2002.
- P. Friedländer, *Platone* (1930), a cura di A. Le Moli, Bompiani, Milano 2004.
- Massimo Bontempelli, Fabio Bentivoglio, *Platone e i preplatonici*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2011 ISBN 978-88-905957-3-8.
- Martin Heidegger, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, a cura di Hermann Mörchen, edizione italiana a cura di Franco Volpi, 3ª ed., Milano, Adelphi, 2009 [1988], ISBN 978-88-459-1279-5.
- Martin Heidegger, *Il «Sofista» di Platone*, a cura di Ingeborg Schüßler, edizione italiana a cura di Nicola Curcio, Milano, Adelphi, 2013 [1992], ISBN 978-88-459-2847-5.
- Martin Heidegger, *Parmenide*, a cura di Manfred S. Frings, edizione italiana a cura di Franco Volpi, traduzione di Giovanni Gurisatti, 2ª ed., Milano, Adelphi, 2005 [1992], ISBN 978-88-459-1471-3.
- M. Isnardi Parente, *Platone*, Laterza, Bari 1996.
- W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1959.

- C. H. Kahn, *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 2008.
- A. Koiré, *Introduzione a Platone*, Vallecchi, Firenze 1973.
- H.G. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte (https://books.google.it/books?id=jlmUFg9gbJwC&printsec=frontcover&source=gbs_navlinks_s#v=onepage&q=&f=false)*, intr. e trad. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1982, 2001[6] ISBN 88-343-0731-3.
- H.G. Krämer, *Dialettica e definizione del Bene in Platone: interpretazione e commentario storico-filosofico di Repubblica VII 534 B 3-D 2 (https://books.google.it/books?id=GFKzoWnHaQIC&printsec=frontcover&source=gbs_navlinks_s#v=onepage&q=&f=false)*, Vita e Pensiero, Milano 1989 ISBN 88-343-0857-3.
- Gaetano Licata, "Teoria platonica del linguaggio. Prospettive sul concetto di verità", Il Melangolo, Genova, 2007.
- E. Moutsopoulos, *La musica nell'opera di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2002.
- A. Muni (a cura di), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, 15 volumi, Limina Mentis, Villasanta (Monza Brianza) 2014-2021.
- Debra Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Hackett, 2002, ISBN 978-0-87220-564-2.
- L.M. Napolitano Valditara, *Platone e le "ragioni" dell'immagine*, Vita e Pensiero, Milano 2007 ISBN 978-88-343-1394-7.
- U. Pagallo, *Plato's Daoism and the Tübingen School*, in «Journal of Chinese Philosophy», 32, 4, pp. 597–613 ISSN 0301-8121.
- D. Pesce, *Il Platone di Tubinga*, Brescia 1990.
- C. Quarta, *L'utopia platonica. Il progetto politico di un grande filosofo*, Bari 1993.
- R. Radice, "Plato, Lexicon", Biblia, Milano 2003, pag. 1006 (electronic edition by Roberto Bombacigno).
- G. Reale, *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle "dottrine non scritte"*, Bompiani, Milano 2008 ISBN 978-88-452-6027-8.
- G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- D. Roochnik, *The Tragedy of Reason. Toward a Platonic conception of logos*, Routledge, New York 1990.
- G. Salmeri, *Il discorso e la visione. I limiti della ragione in Platone*, Studium, Roma 1999.
- D. Sperduto, *L'imitazione dell'eterno. Implicazioni etiche della concezione del tempo immagine dell'eternità da Platone a Campanella*, Schena, Fasano 1998.
- A.E. Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1968.
- F. Trabattoni, *Platone*, Carocci, 2009.
- F. Trabattoni, *Attualità di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2009.
- S. Tsitsiridis, *Platons Menexenos. Einleitung, Text und Kommentar*, (Beiträge zurAltertumskunde 107) Stuttgart/Leipzig 1998. ISBN 3-519-07656-X.
- M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003.
- R. Velardi, *"Enthousiasmòs". Possessione rituale e teoria della comunicazione poetica di Platone*, Roma 1989.
- C. J. de Vogel, *Ripensando Platone e il platonismo (https://books.google.it/books?id=tOY5xnIt1SEC&printsec=frontcover&source=gbs_navlinks_s#v=onepage&q=&f=false)*, Vita e Pensiero, Milano 1990.
- (**DE**) Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlino, Weidmann, 1919, ISBN non esistente. URL consultato il 25 maggio 2015.

Antiche vite di Platone. Edizioni e traduzioni

- I frammenti di Filodemo di Gadara, *Academicorum philosophorum index Herculanensis,* (I secolo a.C.), edizione, traduzione e commento a cura di Tiziano Dorandi in: Filodemo, *Storia dei filosofi [.] Platone e l'Accademia (PHerc. 1021 e 164)*, Napoli Bibliopolis 1991, pp. 186–187.
- Apuleio, *De Platone et dogmate eius,* (II secolo d.C.), Libro I, I, 180-IV, 189, testo latino e traduzione di Emanuele Vimercati, Apuleio, *Platone e la sua dottrina*, in: *Medioplatonici. Opere, Frammenti, Testimonianze*, Milano, Bompiani 2015, pp. 954–959.
- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, (III secolo d.C.), Libro III, 1-49, testo greco e traduzione di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2005, pp. 308–348.
- Olimpiodoro il Giovane, *In Platonis Alcibiadem commentaria* (VI secolo d.C.) Libro I, 1,13–3,2, testo greco e traduzione di Francesca Filippi, *Olimpiodoro d'Alessandria. Tutti i Commentari a Platone,* Sankt Augustin: Academia Verlag, 2017, Vol. I, pp. 64–68.
- Autore anonimo: *Vitae philosophorum: Platonis* (VI secolo d.C.), in Anton Westermann, *Biographoi. Vitarum scriptores Graeci minores* (1845, pp. 388–396), traduzione di Anna Motta in: [Anonimo], *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma, Armando editore 2014.
- La biografia nella *Suda* (X secolo d.C.) basata su Eschio di Mileto, *Onomatologos*, edizione a cura di Ada Adler, *Suidae Lexicon*, I-V. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1928-1938, *Platon*, IV 141.16-17, disponibile (testo greco e traduzione inglese) sul sito Suda On Line (http://www.stoa.org/sol-entries/pi/1707).

Film su Platone

- *Socrate*, regia di Roberto Rossellini (1971) - Il film, ripercorrendo la vita del filosofo, trae spunto dai maggiori dialoghi di Platone, quali *Simposio*, *Fedone*, *Critone* e *Apologia*
- *Il banchetto di Platone*, regia di Marco Ferreri (1988) - La pellicola ripropone la celebre conversazione riportata nel dialogo platonico *Simposio* su Eros tenuta da alcuni filosofi, tra i quali Socrate.

I dialoghi di Platone a teatro

La compagnia Carlo Rivolta ha portato in scena dal 1985 ad oggi alcuni dialoghi platonici: Apologia di Socrate, Critone, Fedone, Simposio e Fedro

La Compagnia del Sole ha portato in scena il Menone.

Voci correlate

- Noocrazia
- Anamnesi (filosofia)
- Dialettica
- Dialoghi platonici
- *Eros*
- Idea

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Platone**

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Platone**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Platone**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Platone (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Plato?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Platóne*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Goffredo Coppola, Guido Calogero e Bruno Nardi, *PLATONE*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *Platone*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Platone*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**EN**) Constance C. Meinwald, *Plato*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Platone*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) Richard Kraut, *Plato*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (**ES**) *Platone*, su *Philosophica*.
- (**EN**) *Platone*, su *The Encyclopedia of Science Fiction*.
- (**EN**) *Platone*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Platone*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**EN**) *Platone*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- *Opere di Platone*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Platone* / *Platone (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Platone*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Platone*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Platone* / *Platone (altra versione)* / *Platone (altra versione)*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Platone*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Bibliografia di Platone*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (**EN**) *Platone*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Registrazioni audiovisive di Platone*, su *Rai Teche*, Rai.
- (**EN**) *Platone*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (**EN**) Thomas Brickhouse e Nicholas D. Smith, *Plato (427—347 B.C.E.)*, su *iep.utm.edu*.
- (**EN**) *International Plato Society*, su *platosociety.org*.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 108159964 (https://viaf.org/viaf/108159964) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2096 7858 (http://isni.org/isni/0000000120967858) · SBN CFIV007350 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV007350?core=autoriall) · BAV 495/53147 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_53147) · CERL cnp01259635 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01259635) · Europeana agent/base/145349 (https://data.europeana.eu/agent/base/145349) · ULAN (**EN**) 500248317 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500248317) · LCCN (**EN**) n79139459 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79139459) · GND (**DE**) 118594893 (https://d-nb.info/gnd/118594893) · BNE (**ES**) XX1155787 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1155787) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1155787) · BNF (**FR**) cb11920019p (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11920019p) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11920019p) · J9U (**EN**, **HE**) 987007266527605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007266527605171) · NSK (**HR**) 000043578 (http

	s://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000043578) · NDL (EN, JA) 00452937 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00452937) · CONOR.SI (SL) 6035555 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/6035555)

Portale Antica Grecia **Portale Biografie** **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Platone&oldid=138397298"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 19 mar 2024 alle 00:38.

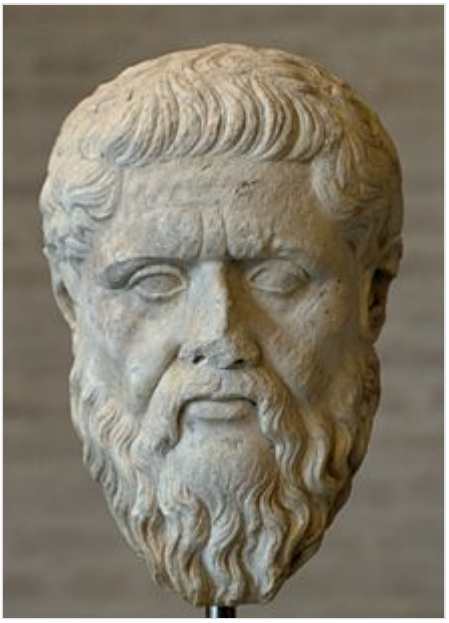
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Dialoghi platonici

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

I **Dialoghi platonici** rappresentano la quasi totalità della produzione letteraria e filosofica di Platone: il suo *corpus* ne conta ben 34, a cui si aggiungono un monologo (*Apologia di Socrate*) e 13 *Lettere*.



Ritratto di Platone
Gliptoteca di Monaco

Per quanto riguarda la scelta stilistica del dialogo come forma espositiva, è importante sottolineare come, in quegli anni, vi fossero tutte le condizioni per questa particolare scelta: da una parte, la sempre più vasta popolarità e fortuna della tragedia e della commedia, dall'altra il dialogare dei sofisti e di Socrate. Se non è dunque possibile sostenere che Platone sia stato il creatore del dialogo come genere letterario, è però verosimile che egli abbia colto la comune abitudine al dialogare e al porre quesiti, iniziando forse a stendere semplici questionari senza personaggi, affidando poi, in una seconda fase, alla figura di Socrate la funzione di protagonista di opere più strutturate e complesse.[1]

Alcuni dialoghi, definiti pseudo-platonici o spuri (in greco *nothoi*, cioè apocrifi), sebbene attribuiti a Platone, erano considerati non autentici già dall'antichità, e per questo motivo esclusi dal *corpus* delle sue opere. Di alcuni ci sono noti solo i titoli (*Midone*, *Feaci*[2]), mentre di altri sei possediamo il testo completo: *Sulla giustizia*, *Sulla virtù*, *Demodoco*, *Sisifo*, *Erissia*, *Assioco*. Oltre a questi, gli studiosi moderni concordano nel considerare spuri anche alcuni dialoghi ritenuti autentici dagli antichi: *Definizioni*, *Ipparco*, *Minosse*, *Amanti*, *Teagete*.[3]

Il sistema di riferimento usato per la citazione di passi dai dialoghi di Platone è l'edizione della sua *Opera omnia* curata nel 1578 dal tipografo francese Henri Estienne (la famosa Edizione di Stephanus).

Indice

Cronologia dei dialoghi platonici
- Gli albori della produzione platonica
- Dialoghi aporetici o giovanili
- Dialoghi centrali o della maturità
- Dialoghi della tarda maturità
- Dialoghi dialettici o della vecchiaia

Elenco dei dialoghi in ordine cronologico

Cronologia interna

Note

Bibliografia
Altri progetti
Collegamenti esterni

Cronologia dei dialoghi platonici

Platone è l'unico filosofo antico di cui ci sono giunti tutti gli scritti, ordinati in nove tetralogie dal grammatico alessandrino Trasillo di Mende (I secolo d.C.). Già a partire dai primi decenni dell'Ottocento, però, filosofi e filologi si sono posti il problema dell'autenticità e della datazione dei singoli dialoghi, e a questo scopo sono state percorse due strade: da un lato, si è studiata l'evoluzione del pensiero dell'autore, ordinando i dialoghi in base allo sviluppo delle sue dottrine principali (specie la dottrina della idee); dall'altro, sapendo da fonti antiche che l'ultimo suo scritto dovrebbe essere *Le leggi*, si è tentato di individuare un'evoluzione stilistica in base alla somiglianza con lo stile di quest'ultima opera. A ciò si sono aggiunte, a fine Ottocento, le analisi stilometriche, che hanno confermato (eccetto che in rari e curiosi casi) i risultati fino ad allora raggiunti. Si è potuto così dividere la produzione di Platone grossomodo in tre momenti: uno giovanile, uno della maturità e uno della vecchiaia.[4]

Da un punto di vista stilistico, invece, i dialoghi sono suddivisibili in dialoghi diretti (o drammatici) e dialoghi narrati (o diegematici): mentre i primi riportano direttamente le affermazioni e i discorsi dei personaggi, i secondi sono riportati da un narratore presente alla discussione. Spesso è lo stesso Socrate a ricordare interi dialoghi, talvolta narrandoli ad amici, talvolta rivolgendosi direttamente al lettore; altre volte, voce narrante del dialogo può essere un personaggio che ha assistito alla discussione senza prendervi parte (come nel *Fedone*), o che ne ha semplicemente sentito parlare da altri (come nel *Simposio* o nel *Parmenide*). Non mancano poi casi di dialoghi misti, in cui ad una cornice in forma drammatica segue un dialogo narrato[5].

Accademia platonica (Mosaico pompeiano)

Inoltre, va ricordato che in nessun dialogo Platone compare in prima persona:[6] gli studiosi quindi, di volta in volta, hanno cercato di individuare un personaggio che fosse il portavoce dell'autore. Solitamente questo ruolo spetta a Socrate, sebbene con l'avanzare degli anni il maestro ceda il posto ad altri eminenti personaggi (Parmenide nel *Parmenide*, lo Straniero di Elea nel *Sofista* e nel *Politico*, e via dicendo). Tuttavia, come suggerisce la stessa natura letteraria di questi scritti, è bene tenere presente che per comprendere il pensiero platonico non ci si può attenere ai discorsi di un solo personaggio, ma bisogna prendere in esame la struttura stessa del dialogo, le strategie argomentative adottate, i riferimenti testuali interni ed esterni, e infine lo sfondo su cui Platone mette in scena le discussioni.[7]

Gli albori della produzione platonica

Gli studiosi sono oggi concordi nel ritenere che Platone abbia iniziato a scrivere i suoi dialoghi nei primi anni successivi alla morte di Socrate (399 a.C.). Prima di tale data, sembra che il giovane filosofo si sia dedicato alla composizione di tragedie, date alle fiamme a seguito dell'incontro con il maestro.[8] Non mancano tuttavia ipotesi che anticipano la data d'inizio della produzione platonica. Alcuni autorevoli

studiosi hanno infatti posto l'attenzione su un aneddoto narrato da Diogene Laerzio, secondo il quale *si diceva* che Socrate avesse letto il *Liside* di Platone e lo avesse trovato poco fedele alla realtà:[9] tuttavia, anche in questo caso bisogna avere cautela, poiché se da un lato è possibile ipotizzare che Platone abbia iniziato a scrivere quando Socrate era ancora in vita, ciò d'altra parte non è dimostrabile, poiché non c'è modo di verificare l'attendibilità di questa e simili affermazioni, che lo stesso Diogene sembra riportare come dicerie allo scopo di dimostrare che il Socrate dei dialoghi non è il Socrate storico, ma un Socrate reinterpretato da Platone. Inoltre, va ricordato ancora una volta che queste tesi riscuotono scarso successo tra i membri della comunità scientifica.[10]

Dialoghi aporetici o giovanili

Il primo scritto di Platone, sulla cui autenticità non vi è controversia alcuna, è l'*Apologia di Socrate*, scritta probabilmente attorno al 395 a.C. nello stesso periodo del *Critone*, di cui è incerta l'antecedenza all'*Apologia*. Dopo la morte di Socrate, Platone, insieme ad altri socratici, aveva preferito riparare a Megara, presso la scuola del condiscepolo Euclide. Nei dodici anni seguenti, trascorsi tra brevi soggiorni ad Atene e una serie di viaggi dentro e fuori dai confini dell'Ellade (Italia meridionale, Egitto), due fatti lo convincono a riprendere la scrittura a favore dell'insegnamento del maestro: l'opuscolo diffamatorio di Policrate contro Socrate, e l'apertura della scuola di retorica di Isocrate (390 a.C.).[11]

I dialoghi "socratici" di Platone vengono dunque a contrapporsi agli scritti polemici e retorici che circolavano ad Atene. Anzitutto, il dibattito verte sulla figura di Alcibiade e sul suo rapporto con Socrate: com'era stato possibile che il più famoso discepolo del filosofo si fosse reso protagonista dello scandalo delle erme, e fosse poi risultato un politico corrotto? E inoltre, era lecito equiparare Socrate ai sofisti?

In questo clima di dubbi e accuse, in cui anche la letteratura apologetica socratica sembrava incapace di rendere merito alla levatura di Socrate, Platone inizia la composizione di una serie di dialoghi (scritti generalmente in forma drammatica) che hanno come argomento la figura del maestro e la sua arte confutatoria: l'*Apologia di Socrate* e il *Critone*, l'*Alcibiade primo* e *Secondo* (di autenticità dubbia), il *Teage* (spurio), l'*Ippia maggiore* e *Minore* (anche questi ultimi di autenticità contestata), il *Lachete*, l'*Eutifrone*, lo *Ione*, il *Carmide* e il *Liside*.

Anzitutto, Platone difende la figura di Socrate come educatore, mostrando come il giovane Alcibiade, fortemente legato al filosofo, fosse stato da lui ammonito a non cadere in un facile entusiasmo per la carriera politica: il suo comportamento nefando non è dunque da imputare a Socrate, bensì alla scarsa applicazione dell'allievo allo studio della filosofia.[12] Inoltre, connessa alla difesa di Socrate è anche la critica della cultura tradizionale ateniese, che investe l'ipocrisia religiosa (*Eutifrone*), la poesia (*Ione*), la vacuità dell'oratoria democratica (*Menesseno*). In tutti questi dialoghi Socrate pone delle domande ai suoi interlocutori, solitamente alla ricerca di una definizione a cui però il dialogo non giunge mai, poiché il filosofo si limita a confutare le affermazioni, mostrandone le contraddizioni (per questo motivo si parla di "dialoghi aporetici").[13] Oltre a ciò, Platone si discosta via via dalla pura dottrina socratica per formulare un quadro introduttivo alla sua indagine, dimostrando che la filosofia:[14]

- deve mirare a un sapere “misurato”, e non ad un numero indeterminato di nozioni (*Amanti*, dialogo che però è considerato generalmente spurio);
- si qualifica come «scienza di sé e delle altre scienze» e «conoscenza del bene e del male» (*Carmide*);[15]
- mira alla conoscenza dell'«amico primo, a causa del quale diciamo che tutte le altre cose sono amiche tra loro» (*Liside*).[16]

A chiusura del periodo giovanile trovano posto il *Gorgia*, il *Protagora* e il *Menone*. Questi dialoghi concludono una fase della produzione platonica per aprirne un'altra, e vediamo Platone mettere in campo temi che verranno poi approfonditi negli anni a venire (etica e politica, primato del Bene, reminiscenza e via dicendo). A questo gruppo è ascrivibile anche il *Libro I* della *Repubblica* (il cosiddetto *Trasimaco*).

Dialoghi centrali o della maturità

L'apertura dell'Accademia nel 387 a.C. spinse Platone a indicare gli obiettivi del suo insegnamento, cercando di far leva sugli aspetti della disciplina che sarà oggetto di studio. A tale scopo, Platone adotta una nuova forma letteraria, passando dal dialogo diretto a quello narrato: come scrive nel *Libro III* della *Repubblica*, un uomo saggio, quando riporta un fatto, deve preferire la forma narrata a quella mimetico-drammatica, tipica invece dei poeti.[17]

In questi anni, che vengono definiti "della maturità", Platone continua a nascondersi dietro la figura del maestro, dedicandosi però allo studio della «scienza del Bene»: il filosofo formula infatti quella che poi sarà ricordata come la *dottrina delle idee*, sviluppando temi che erano già presenti negli ultimi dialoghi aporetici. Nel *Fedone*, il dialogo dedicato alla morte di Socrate, Platone torna sulla dottrina della reminiscenza e fornisce l'unica definizione di «idea» dell'intero *corpus*; nel *Simposio* tema centrale è l'Eros filosofico, che tanta fortuna avrà nella filosofia e nella letteratura occidentale successiva; vi sono poi il *Cratilo*, dedicato ad argomenti di carattere semantico, e l'*Eutidemo*, teso a dimostrare l'inconsistenza dell'eristica.

Papiro con frammento del *Simposio*

Frammento papiraceo della *Repubblica* (POxy 3679)

Infine, non si può non ricordare *La Repubblica*, il secondo dialogo per lunghezza e senza dubbio la sua opera più importante. Qui Platone espone le sue tesi sulla costituzione della città-stato ideale, la *Kallipolis*, una città governata dai filosofi in vista del Bene e del meglio, la cui popolazione è organizzata in tre classi ad immagine dell'anima umana. Inoltre, il filosofo discute anche di dottrina della conoscenza, attraverso la metafora della linea e il mito della caverna (*Libri VI* e *VII*), e affronta il problema dell'immortalità dell'anima (il mito di Er, nel *Libro X*).

Dialoghi della tarda maturità

Al periodo della tarda maturità (tra il 368 e il 365 a.C.) vengono solitamente ricondotti tre dialoghi, che chiudono la seconda fase della produzione platonica per aprire la terza: il *Fedro*, il *Parmenide* e il *Teeteto*.[18] Con questi dialoghi Platone inizia a porre in campo le questioni che saranno centrali nei dialoghi della vecchiaia (detti anche "dialettici").

Con il *Fedro* Platone torna in grande stile al dialogo drammatico, scelta che indusse qualche studioso ad inserirlo tra i dialoghi giovanili. Tuttavia, recenti analisi stilometriche hanno autorevolmente dimostrato una datazione ben più tarda.[19]

Nel *Parmenide* Socrate e l'Eleate affrontano temi di carattere ontologico, che già presagiscono le analisi del *Sofista*. Anche la forma cambia, avvicinandosi allo stile degli ultimi dialoghi: dal dialogo narrato, nella prima parte, si passa ad un vero e proprio monologo di Parmenide, interrotto solo dalle frasi di assenso del suo interlocutore.

Infine, il *Teeteto* segna un punto di svolta verso il definitivo ritorno al dialogo diretto. Euclide, infatti, nel riportare il dialogo all'amico Terpsione, sceglie di leggere un resoconto che si era appuntato dopo averne sentito parlare da Socrate, e che aveva successivamente corretto con l'aiuto del filosofo: nel fare questo, spiega Euclide, ha però evitato di inserire frasi come «disse» oppure «convenne», che appesantiscono inutilmente la lettura.[20] Segno questo di un cambio di rotta da parte di Platone, che a partire da questo dialogo torna alla forma drammatica.

Dialoghi dialettici o della vecchiaia

Con l'avanzare degli anni, Platone sembra dedicarsi a riformulare sotto una nuova luce le dottrine avanzate negli anni precedenti.[21] Lo stile, come si è visto, cambia: dal dialogo narrato si passa, per tramite del *Teeteto*, alla forma drammatica. Anche il portavoce dell'autore muta, e progressivamente la figura di Socrate si riduce a semplice garante delle tematiche trattate, il cui contributo nella discussione è nullo. Oltre al *Filebo*, l'ultimo scritto in cui è il maestro a condurre il dialogo, vediamo Socrate perdere il ruolo di protagonista (*Sofista*, *Politico*), diventare un personaggio secondario (*Clitofonte*, *Timeo*, *Crizia*, scritti in forma di trattati), e infine scomparire del tutto (*Leggi* ed *Epinomide*).

Manoscritto medievale con la traduzione del *Timeo* in latino ad opera di Calcidio

Diogene Laerzio racconta che Platone morì a 80 anni mentre lavorava ad una revisione del prologo della *Repubblica*. L'ultima sua opera sono *Le leggi*, che al momento della morte si trovava ancora su tavolette cerate - quindi non ancora completata, che fu ricopiata da Filippo di Opunte, allievo e segretario del filosofo, il quale, sempre secondo Diogene, dovrebbe essere anche l'autore dell'*Epinomide*.[22]

Elenco dei dialoghi in ordine cronologico

I dialoghi senza alcuna nota sono generalmente riconosciuti autentici. La nota **(1)** indica il mancato consenso generale che l'opera sia effettivamente di Platone, mentre la nota **(2)** indica l'opinione comunemente accettata dagli studiosi che Platone non ne sia l'autore.

DIALOGHI GIOVANILI

scritti dopo la morte di Socrate e i viaggi in Italia, fino alla fondazione dell'Accademia (395-387 a.C.). Generalmente sono dialoghi diretti:

Apologia di Socrate - *Critone* - *Ione* - *Eutifrone* - *Carmide* - *Lachete* - *Liside* - *Alcibiade primo* (1) - *Alcibiade secondo* (2) - *Ippia maggiore* (1) - *Ippia minore* (1) - *Menesseno* - *Protagora* - *Gorgia*

DIALOGHI DELLA MATURITA'

(a) scritti dopo la fondazione dell'Accademia (388-368 a.C.). Generalmente sono dialoghi narrati, da Socrate o altri:

Clitofonte (1) - *Menone* - *Fedone* - *Eutidemo* - *Simposio* - *La Repubblica* - *Cratilo*

(b) scritti in una fase avanzata (368-365 a.C.), preludono ai grandi dialoghi dialettici. Platone torna al dialogo diretto:

Fedro - *Parmenide* - *Teeteto*

DIALOGHI DIALETTICI

scritti nell'ultima fase della vita di Platone (365-347 a.C.):
Sofista - *Politico* - *Timeo* - *Crizia* - *Filebo* - *Leggi*

DIALOGHI SPURI

(a) considerati non autentici fin dall'antichità:

Demodoco (2) - *Sulla giustizia* (2) - *Sulla virtù* (2) - *Sisifo* (2) - *Erissia* (2) - *Assioco* (2)

(b) ritenuti apocrifi dagli studiosi moderni:

Alcibiade secondo (2) - *Amanti* (2) - *Ipparco* (2) - *Minosse* (2) - *Teagete* (2) - *Epinomide* (2)

Dall'interpretazione tradizionale si discosta Charles H. Kahn, secondo il quale non vi sono basi per poter datare con sicurezza i dialoghi di Platone, considerato che essi sono il risultato di successive revisioni operate dall'autore durante tutta la vita. Pertanto, Kahn propone di suddividere i dialoghi in tre gruppi, partendo da considerazioni stilistiche e senza alcuna pretesa di fornire un ordine cronologico: il primo gruppo (suddiviso a sua volta in 6 sottogruppi) è costituito dai dialoghi che segnano il percorso verso *La Repubblica*, dialogo che a sua volta apre il secondo gruppo, e a seguire il terzo, composto dai dialoghi dialettici.[23]

1. *Apologia* e *Critone*; *Ione* e *Ippia minore*; *Gorgia* e *Menesseno*; *Lachete*, *Carmide*, *Eutifrone* e *Protagora*; *Menone*, *Liside* ed *Eutidemo*; *Simposio*, *Fedone* e *Cratilo*
2. *Repubblica*, *Fedro*, *Parmenide*, *Teeteto*
3. *Sofista*, *Politico*, *Filebo*, *Timeo*, *Crizia*, *Leggi*

Cronologia interna

In base alle indicazioni fornite dallo stesso Platone, si può ricostruire una sequenza parziale dei dialoghi descritta di seguito: *Teeteto*, *Eutifrone*, *Sofista*, *Politico*, *Apologia*, *Critone* e *Fedone*, che dovrebbero essere tutti ambientati nell'anno 399 a.C. L'*Eutifrone* si svolge nello stesso giorno del *Teeteto*, prima della morte di Socrate, mentre il *Sofista* si svolge fra gli stessi personaggi con la rilevante aggiunta dello "Straniero di Elea" e contiene un riferimento al patto orale del giorno prima. Platone indica anche che il *Politico* segue immediatamente al *Sofista*, mentre gli ultimi tre sarebbero ambientati nelle due settimane successive.[24] Non sono chiare le ragioni per cui Platone abbia datato così il *Timeo* e i due dialoghi dialettici ponendoli in un momento delicato della vita di Socrate, cioè dal giorno in cui egli si reca per ricevere la notifica dell'accusa a poco prima del processo che lo condanna a morte.

Note

1. ^ Secondo la testimonianza di Aristotele (*Poetica* 1447b), il dialogo socratico, genere di cui fanno parte anche i dialoghi di Platone, è stato fortemente influenzato dal genere teatrale dei mimi, in particolare quelli di Sofrone di Siracusa e Senarco.
2. ^ Diogene Laerzio III, 62.
3. ^ F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Roma-Bari 1997, p. 26.
4. ^ F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Roma-Bari 1997, pp. 19-26.
5. ^ John E. Ziolkowski, *The Bow and the Lyre: Harmonizing Duos in Plato's "Symposium"*, The Classical Journal, Vol. 95, No. 1 (Oct. - Nov., 1999), pp. 19-35.

6. ^ Platone cita il proprio nome solo in *Apologia* 34a, dove viene elencato tra gli amici disposti a pagare un'eventuale multa per Socrate, e in *Fedone* 59b, dove - non a caso - dice di essere assente all'esecuzione del maestro perché malato.
7. ^ I dialoghi platonici hanno una forte componente teatrale, in cui gioca un ruolo chiave l'ironia. Cfr. Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago 1966, pp. 58-59.
8. ^ Diogene Laerzio III, 4-5.
9. ^ Diogene Laerzio III, 35.
10. ^ F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Roma-Bari 1997, p. 25.
11. ^ F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Roma-Bari 1997, pp. 24-25, 35.
12. ^ R. Li Volsi, *Sulla cronologia dei dialoghi platonici*, «Giornale di metafisica», XXIII, 2 (2001), pp. 225-229.
13. ^ F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Roma-Bari 1997, pp. 33-34.
14. ^ R. Li Volsi, *Sulla cronologia dei dialoghi platonici*, «Giornale di metafisica», XXIII, 2 (2001), p. 233.
15. ^ *Carmide* 168a, 174b.
16. ^ *Liside* 219c.
17. ^ *Repubblica* 392c-396e.
18. ^ L. Brandwood, *Stylometry and chronology*, in *The Cambridge Companion to Plato*, edited by R. Kraut, Cambridge 1992, p. 110.
19. ^ L. Brandwood, *Stylometry and chronology*, in *The Cambridge Companion to Plato*, edited by R. Kraut, Cambridge 1992, p. 97.
20. ^ *Teeteto* 143b.
21. ^ F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Roma-Bari 1997, pp. 25-26.
22. ^ Diogene Laerzio III, 37.
23. ^ C. H. Kahn, *Platone e il dialogo socratico*, trad. it, Milano 2008, pp. 53-55.
24. ^ Franco Trabattoni, *Teeteto*, traduzione di Andrea Capra, Einaudi, 2018, p. XXIV, ISBN 978-88-06-20185-2..

Bibliografia

- Francesco Adorno, *Introduzione a Platone*, Roma-Bari 1997.
- Leonard Brandwood, *Stylometry and chronology*, in *The Cambridge Companion to Plato* (https://books.google.it/books?id=QmmBpP41slwC&printsec=frontcover&source=gbs_atb#v=onepage&q&f=false), a cura di Richard Kraut, Cambridge 1992.
- Charles L. Griswold, *Plato's Metaphilosophy: Why Plato Wrote Dialogues*, in: *Platonic Writings / Platonic Readings*, a cura di C.L. Griswold, New York 1988.
- Charles H. Kahn, *Platone e il dialogo socratico*, trad. it., Milano 2008.
- Rocco Li Volsi, *Sulla cronologia dei dialoghi platonici*, «Giornale di Metafisica», XXIII, 2, 2001, pp. 217-256.

- Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago 1964.

Altri progetti

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **dialogo platonico (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Dialogues_by_Plato?uselang=it)**

Collegamenti esterni

- *Mappa concettuale dei dialoghi*, su *ariannascuola.eu*.
- Bernard Suzanne, *Platon et ses dialogues*, su *plato-dialogues.org*.
- *Dialoghi in inglese sul Progetto Gutenberg*, su *gutenberg.org*.

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Dialoghi_platonici&oldid=137895377"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 16 feb 2024 alle 11:44.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Mito di Aristofane o dell'androgino

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Il **mito di Aristofane** (o **mito dell'androgino**) è presente nel celebre dialogo platonico *Simposio*, che si propone di trattare l'immortale tema dell'amore.

Indice

Esposizione

Note

Bibliografia

Voci correlate

Esposizione

Dopo l'esposizione di Fedro, Pausania di Atene ed Erissimaco, inizia a parlare Aristofane,[1] il famoso poeta comico, che sceglie il mito come veicolo della sua opinione su Eros.[2] Tempo addietro - espone il poeta - non esistevano, come adesso, soltanto due sessi (il maschile e il femminile), bensì tre, tra cui, oltre a quelli già citati, il sesso androgino, proprio di esseri che avevano in comune caratteristiche maschili e femminili. In quel tempo, tutti gli esseri umani avevano due facce orientate in direzione opposta e una sola testa,[3] quattro braccia, quattro mani, quattro gambe e due organi sessuali ed erano tondi.[4] Per via della loro potenza, gli esseri umani erano superbi e tentarono la scalata all'Olimpo per spodestare gli dei. Ma Zeus, che non poteva accettare un simile oltraggio, decise di intervenire e divise, a colpi di saetta, gli aggressori.

> «Finalmente Zeus ebbe un'idea e disse: "Credo di aver trovato il modo perché gli uomini possano continuare ad esistere rinunciando però, una volta diventati più deboli, alle loro insolenze. Adesso li taglierò in due uno per uno, e così si indeboliranno e nel contempo, raddoppiando il loro numero, diventeranno più utili a noi".»
>
> (Platone, *Simposio*, 190c-d; trad. it. Franco Ferrari)

In questo modo gli esseri umani furono divisi e s'indebolirono. Ed è da quel momento - spiega Aristofane - che essi sono alla ricerca della loro antica unità e della perduta forza che possono ritrovare soltanto unendosi sessualmente. Da questa divisione in parti, infatti, nasce negli umani il desiderio di ricreare la primitiva unità, tanto che le "parti" non fanno altro che stringersi l'una all'altra, e così muoiono di fame e di torpore per non volersi più separare. Zeus allora, per evitare che gli uomini si estinguano, manda nel mondo Eros affinché, attraverso il ricongiungimento fisico, essi possano ricostruire "fittiziamente" l'unità perduta, così da provare piacere (e riprodursi) e potersi poi dedicare alle altre incombenze cui devono attendere.

> «Dunque al desiderio e alla ricerca dell'intero si dà nome amore»
>
> (Platone, *Simposio*, 192e-193a; trad. it. Franco Ferrari)

Siccome i sessi erano tre, due sono oggi le tipologie d'amore: il rapporto omosessuale (se i due *partner* facevano parte in principio di un essere umano completamente maschile o completamente femminile) e il rapporto eterosessuale (se i due facevano parte di un essere androgino).

La caratteristica interessante del discorso di Aristofane risiede nel fatto che la relazione erotica fra due esseri umani non è messa in atto per giungere a un fine quale potrebbe essere la procreazione, ma ha valore per se stessa, prescindendo così dalle conseguenze.

Note

1. ^ *Simposio*, 189 c 2-193 d 5.
2. ^ (EN) K. J. Dover, *Aristophanes' Speech in Plato's Symposium*, in *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 86, 1966, pp. 41-50.
3. ^ Platone, *Simposio*, traduzione di Franco Ferrari, RCS MediaGroup, p. 141.
4. ^ Platone, *Simposio*, traduzione di Franco Ferrari, F.lli Fabbri, 2007, p. 141.
   > «E i sessi erano tre, in quanto il maschio ebbe origine dal sole, la femmina dalla terra, e il terzo sesso, che aveva elementi in comune con gli altri due, dalla luna, che partecipa appunto della natura del sole e della terra. Ed essi erano tondi e tondo il loro modo di procedere […] Così erano terribili per forza e per vigore […]»

Bibliografia

- Kenneth James Dover, *Aristophanes' speech in Plato's «Symposium»*, in *Journal of Hellenic Studies*, n. 86, 1966, pp. 41-50.
- Giovanni Reale, *Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel «Simposio» di Platone*, Milano, Rizzoli, 1997, pp. 98–115.
- Christopher James Rowe, *Il «Simposio» di Platone*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1998, pp. 33–34.
- Denis O'Brien, *Die Aristophanes-Rede im «Symposion»: der empedokleische Hintergrund und seine philosophische Bedeutung*, in Markus Janka e Christian Schäfer (a cura di), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, pp. 176–193.

Voci correlate

- Platone
- Mito
- Amore
- Anima gemella
- Simposio (dialogo)

Portale Filosofia | **Portale Mitologia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Mito_di_Aristofane_o_dell%27androgino&oldid=137458710"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 21 gen 2024 alle 12:06.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Mito della nascita di Eros

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Il **mito della nascita di Eros** è un mito platonico presente all'interno del *Simposio* di Platone[1][2].

Indice

L'*eros* prima di Platone
- L'*eros* per i greci
- *Eros* come divinità

Il dialogo
- La natura dell'amore
- L'origine di Amore e le sue caratteristiche

La procreazione nel corpo e nell'anima

Figure e simbolismi

Note

L'*eros* prima di Platone

L'*eros* per i greci

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Esiodo*** *e* ***Lirici greci****.*

Come nota George M. A. Hanfmann [3], «i Greci non distinguevano nettamente la passione d'amore e il dio che la simboleggiava». Il termine *eros* (in greco, ἔρως) compare per la prima volta nei poemi omerici ad indicare il desiderio fisico[4].

Con Esiodo esso acquisisce uno statuto divino, risultando quel dio primordiale in grado di domare con la passione sia gli dèi che gli uomini.[5][6]

Nei lirici greci *eros* viene celebrato come quel desiderio irrefrenabile dalle caratteristiche crudeli e ingestibili. Manifestandosi improvvisamente, l'*eros* agita in modo cupo le sue vittime [7].

Si aggiunga anche che la nozione generale di "amore" veniva coniugata nella cultura greca in modo diversi:

- L'amore nei confronti di chi ci è vicino o affine era definito *philìa*;
- L'amore nei confronti chi è diverso da noi oppure è "straniero" era la *xenìa*;
- l'amore nei confronti di chi appartiene alla nostra famiglia si definiva *storghé*;
- l'amore incondizionato pronto al sacrificio veniva considerato *agàpe*;

- l'amore inteso come desiderio fisico era invece *eros*.

Eros come divinità

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Orfismo****.*

Eros come dio primordiale è soprattutto "meraviglioso" (il termine greco è *kàllistos*). Come nota infatti Silvana Fasce[8], la sua "bellezza", quando indicata in Esiodo, suggerisce la «sua superiorità e dignità divina e del privilegio di appartenere ad una cerchia di figure particolari di rango celeste». In questo senso il termine *lysimelès* ("colui che scioglie le membra") si ricollega a Eros[9]. Quest'ultimo è dio del desiderio sessuale, eterosessuale ed omosessuale[10], dio generativo e forza primordiale, passione cupa[11] dai risvolti amari e dolci[12].

Nonostante ciò Eros rimane un elemento fondante anche nella Teogonia orfica che, secondo George M. A. Hanfmann[13], è alla base del racconto platonico anche nel *Simposio*. Di questa "teogonia" la più antica giunta a noi è riportata negli *Uccelli* di Aristofane[14]

Il rapporto strettissimo tra Platone e i misteri è riportato, oltre che da studiosi come Colli, Reale e Hanfmann, dallo stesso Platone nel *Fedone* [15]. Giorgio Colli rileva come la conclusione del *Simposio* (218b) alluda letteralmente ad un verso orfico antico [16][17].

Il dialogo

La natura dell'amore

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Diotima*** *ed* ***Eros (filosofia)****.*

Platone fa sì che il dialogo inizi con l'abile confutazione, da parte di Socrate, di Agatone, che nel dialogo stesso aveva parlato prima. Socrate spiega che l'amore non è mai a sé stante, ma necessita di un oggetto: ha perciò sempre bisogno di ciò che ama, e attualmente non lo possiede.[18] Ciò di cui necessita non può tuttavia essere brutto,[19] e pertanto non può che essere buono e bello.[20][21] L'amore è pertanto mancanza del bello, quindi tendenza ad esso e poiché ciò che bello è anche necessariamente buono, l'amore si traduce in una mancanza del buono.[21]

Socrate quindi continua nell'esporre la sua teoria sull'amore, affermando che tutto ciò che sa sull'amore lo ha imparato da Diotima, con la quale aveva discusso al riguardo. Nel corso della discussione con Diotima riportata ai presenti da Socrate, il filosofo dichiara che ciò che non è bello è necessariamente brutto, al che viene corretto dalla donna di Mantinea, che lo costringe ad ammettere che esistono anche le vie di mezzo (per esempio, non esistono solo i sapienti e gli ignoranti, ma anche coloro che hanno una "retta opinione" pur non sapendola giustificare, cosicché non è possibile definirli sapienti - "come può darsi scienza senza ragione?" - ma non si può neppure chiamarli ignoranti - "come può essere ignoranza il pervenire al reale?").

Allo stesso modo, Amore non può essere un mortale ma neppure un dio, perché è sprovvisto di quelle qualità (il bene e il bello) di cui va alla ricerca. In questo modo, Amore non è altro che "un gran demone", un'entità intermedia tra il mondo dei mortali e quello degli dei con funzione di mantenere in contatto entrambe le sfere, altrimenti inconciliabili.

L'origine di Amore e le sue caratteristiche

Il dialogo continua poi con la trattazione sull'origine di Amore: egli infatti venne concepito durante il banchetto per la nascita di Afrodite grazie all'unione tra Poros (*Espediente* o *Ingegno*) e Penia (*Povertà*).[22] L'unione tra i due si concretizzò quando Poros, ubriaco per aver bevuto troppo nettare, si addormentò ebbro sul prato e fu visto da Penìa, che approfittò dello stato di Poros per unirsi a lui. Da quel momento Eros è seguace di Afrodite, per via del fatto che fu concepito nel giorno della sua nascita. E poiché Afrodite è bella, Amore è per sua natura amante del bello.

> «Perciò, in quanto figlio di Poros e di Penìa, Amore si trova in questa condizione: in primo luogo è sempre povero e tutt'altro che tenero e bello, come invece ritengono i più, anzi è aspro, incolto, sempre scalzo e senza casa, e si sdraia sulla terra nuda, dormendo all'aperto davanti alle porte e per le strade secondo la natura di sua madre, e sempre accompagnato dall'indigenza. Invece per parte di padre insidia i belli e i virtuosi, in quanto è coraggioso e ardito e veemente, e cacciatore astuto, sempre pronto a tessere intrighi, avido di sapienza, ricco di risorse, e per tutta la vita innamorato del sapere, mago ingegnoso e incantatore e sofista; e non è nato né immortale né mortale, ma in un'ora dello stesso giorno fiorisce e vive, se la fortuna gli è propizia, in altra invece muore, ma poi rinasce in virtù della natura del padre, e quel che acquista gli sfugge sempre via, di modo che Amore non è mai né povero né ricco, e d'altra parte sta in mezzo fra la sapienza e l'ignoranza.»
>
> (Platone, *Simposio*, 203c-d-e, trad. it. Franco Ferrari)

La procreazione nel corpo e nell'anima

Dunque, Amore, essendo alla ricerca della sapienza, che è "fra le cose più belle", è di conseguenza alla ricerca del bello. «E se – si domanda Diotima – sostituiamo il bello con il bene? Chi desidera il bene non lo fa per essere felice? E chi è felice non vuole restarlo per sempre?» Di conseguenza chi desidera il bene desidera che questo divenga suo per sempre, desidera quindi l'immortalità, e l'unico modo per ottenere ciò è la procreazione del bello nel corpo e nell'anima.[23] In questo senso, il bene porta l'uomo a riprodursi e il bello stimola la generazione, la contemplazione dell'Assoluto.[23] Ne consegue che l'amore è aspirazione a riprodursi.

Figure e simbolismi

Secondo alcuni studiosi, il mito della nascita di Eros rappresenterebbe una sorta di omaggio di Platone ad Aristofane, allora da poco scomparso.[24] Questi compare quale personaggio nel dialogo platonico, alla fine del quale Socrate descrive la figura del filosofo come compartecipata di tragedia e commedia, in una sorta di "poeta del vero".[24]

Note

1. ^ *Simposio*, 203b–206a

2. ^ Franco Ferrari. *I miti di Platone*. Milano, Rizzoli, 2010, pag. 113 e segg.; cfr. anche Giovanni Reale. *Il mito di "Penia" e di "Poros" come "madre" e "padre" di Eros e suo significato* in *Eros dèmone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*. Milano, Bompiani, 2005, pag. 170 e segg.
3. ^ George M. A. Hanfmann. *Oxford Classica Dictionary*. Oxford University Press, 1970. In italiano *Dizionario delle antichità classiche*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1995, pag. 849.
4. ^ Cfr. ad es. *Iliade* III, 441-2; *Iliade* XIV, 293-5; *Odissea* XVIII, 212-3.
5. ^ *Teogonia* 120-2.
6. ^ A tal proposito Ilaria Ramelli e Carlo del Grande evidenziano come:

   > «La *Teogonia* Esiodea sembra riflettere la dottrina teogonica dei sacerdoti di Apollo delfico. In origine sarebbe stato il Χάος, il "vuoto primordiale" e poi Γαῖα, la Terra, ed Ἔρως o amore, come attrazione reciproca e principio di unione ed armonia»
   >
   > (Ilaria Ramelli e Carlo del Grande. *Teogonia* in *Enciclopedia filosofica* vol. 11. Milano, Bompiani, 2006, pag. 11416)

7. ^ Cfr. ad es. Ibico, fr. *286 Davies*; Saffo, fr. *130 Voigt*; Teognide, *Corpus Theognideum*, II, 1231; Alcmane, frr. *147-148 Campbell*; Anacreonte 19.
8. ^ Silvana Fasce. *Eros dio dell'amore*, in *L'amore in Grecia* (a cura di Claude Calame). Bari, Laterza, 2006, pag. 121 e segg.
9. ^ Silvana Fasce. *Op. cit.* pag. 122.
10. ^

    > «Eros was the ancient Greek god of sexual (either homosexual or heterosexual) love or desire.»
    >
    > (Martin Litchfield West (1987) Eleonora Cavallini (2005). *Eros* in *Encyclopedia of Religion*, vol. 4. New York, Macmillan, 2004, pag. 2832)

11. ^

    > «Ma per me Eros non dorme
    > in nessuna stagione:
    > come il vento di Tracia infiammato di lampi
    > infuria accanto a Cipride
    > e mi riarde di folli passioni,
    > cupo, invincibile,
    > con forza custodisce l'anima mia.»
    >
    > (Ibico, fr. *286 Davies*. Traduzione di Marina Cavalli, in *Lirici greci*. Milano, Mondadori, 2007, pag. 369)

12. ^

    > (EL)
    > «Ἔρος δηὖτέ μ' ὁ λυσιμέλης δόνει,
    > γλυκύπικρον ἀμάχανον ὄρπετον»
    >
    > (IT)
    > «Eros che scioglie le membra mi scuote nuovamente:
    > dolceamara invincibile belva»
    >
    > (Saffo, fr. *130 Voigt*. Traduzione di Marina Cavalli, in *Lirici greci*. Milano, Mondadori, 2007, pag. 273)

13. ^ *Op. cit.*
14. ^

> «Uomini nati nel buio della vostra vita, simili alla stirpe caduca delle foglie, essere fragili, impasto di fango, vane figure d'ombra, senza la gioia delle ali, fugaci come il giorno, infelici mortali, uomini della razza dei sogni, date ascolto a noi: immortali e sempre viventi, creature del cielo, ignari di vecchiezza, esperti di indistruttibili pensieri. Ascoltate da noi tutta la verità sulle cose del cielo e la natura degli uccelli, sull'origine degli dèi e dei fiumi, e dell'Erebo e del Caos. Conoscerete il vero, e da parte mia direte a Prodico di andare alla malora, per l'avvenire. In principio c'erano il Caos e la Notte e il buio Erebo e il Tartaro immenso; non esisteva la terra, né l'aria né il cielo. Nel seno sconfinato di Erebo, la Notte dalle ali di tenebra generò dapprima un uovo pieno di vento. Col trascorrere delle stagioni, da questo sbocciò Eros, fiore del desiderio: sul dorso gli splendevano ali d'oro ed era simile al rapido turbine dei venti. Congiunto di notte al Caos alato nella vastità del Tartaro, egli covò la nostra stirpe, e questa fu la prima che condusse alla luce. Neppure la razza degli immortali esisteva avanti che Eros congiungesse gli elementi dell'universo. Quando avvennero gli altri accoppiamenti, nacquero il cielo e l'oceano e la terra, e la razza immortale degli dèi beati»
>
> (Aristofane. *Gli uccelli* 685-702. Traduzione it. di Dario Del Corno, in Aristofane. *Commedie*. Milano, Mondadori, 2007, pag. 301)

15. ^

> «E certamente non furono sciocchi coloro che istituirono i Misteri: e in verità ci hanno velatamente rivelato che colui il quale arriva all'Ade senza essersi iniziato e senza essersi purificato, giacerà in mezzo al fango; invece colui che si è iniziato e si è purificato, giungendo colà, abiterà con gli Dei. Infatti, gli interpreti dei misteri dicono che "i portatori di ferule son molti, ma i Bacchi sono pochi". E costoro, io penso, non sono se non coloro che praticano rettamente la filosofia.»
>
> (Platone. *Fedone* 69c-d)

16. ^ (cfr. nota a 4 [A-39] a pag. 397 del I volume *La sapienza greca*)
17. ^

> «Voi tutti, invero, avete posseduto in comune, la follia e il desiderio dionisiaco di chi ama la sapienza. Perciò tutti quanti mi ascolterete: voi scuserete infatti sia le cose allora fatte, sia quelle ora dette. Quanto agli schiavi di casa, e a chiunque altro, non iniziato e rozzo possa esserci: tappatevi le orecchie con porte ben spesse»
>
> (Platone. *Simposio* 218b)

18. ^ *Simposio*, 200e
19. ^ *Simposio*, 201a
20. ^ *Simposio*, 201b
21. John Niemeyer Findlay, Giovanni Reale, *Platone: le dottrine scritte e non scritte*, Vita e Pensiero, 1994, pag. 132 e segg., ISBN 88-34-3080-93.

22. ^ John Niemeyer Findlay, Giovanni Reale, *Platone: le dottrine scritte e non scritte*, Vita e Pensiero, 1994, ISBN 88-34-3080-93. pag. 133.
23. Droz, 1994, pag. 48.
24. Maria Cristina Torchio, *Pluto (http://books.google.com/books?ei=PVZvTp2-F-nh4QSmp8ymCQ&ct=result&id=DLxfAAAAMAAJ&dq=%22Il+mito+della+nascita+di+eros%22&q=%22Il+mito+della+nascita+di+eros%22#search_anchor)*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2001, pag. 163, ISBN 8876945393.

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

---

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Mito_della_nascita_di_Eros&oldid=135940633"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'11 ott 2023 alle 20:41.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Mito di Theuth

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Il **mito di Theuth** (o **mito di Thamus**) è un mito presente nel *Fedro* di Platone.

Indice

Il mito

L'interpretazione di Jacques Derrida

Le dottrine non scritte di Platone

Bibliografia

Voci correlate

Il mito

Sul finire del dialogo, Platone affronta il problema del discorso scritto e, più precisamente, della differenza che intercorre tra conoscenza e sapienza. Appare interessante notare che, nonostante l'autore approdi a un giudizio negativo sulla scrittura, il filosofo delle Idee abbia sempre utilizzato la forma scritta (contrariamente all'antico maestro Socrate) per veicolare le sue tesi filosofiche.

Socrate racconta che Theuth, l'ingegnosa divinità egizia, si recò presso re Thamus, allora sovrano dell'Egitto, per sottoporgli le proprie invenzioni, consigliandogli di diffonderle presso il suo popolo, che ne avrebbe tratto grande giovamento. Le svariate arti che la divinità proponeva al re ricevevano molti commenti da parte di quest'ultimo, che o lodava o criticava le stesse. Quando Theuth propose a Thamus l'arte della scrittura, la divinità si espresse con queste parole:

> «Questa conoscenza, o re, renderà gli egiziani più sapienti e più capaci di ricordare, perché con essa si è ritrovato il farmaco della memoria e della sapienza»
>
> (Platone, *Fedro*)

La risposta del re non tardò ad arrivare:

> «O ingegnosissimo Theuth, c'è chi è capace di creare le arti e chi è invece capace di giudicare quale danno o quale vantaggio ne ricaveranno coloro che le adopereranno. Ora tu, essendo padre della scrittura, per affetto hai detto proprio il contrario di quello che essa vale. Infatti, la scoperta della scrittura avrà per effetto di produrre la dimenticanza nelle anime di coloro che la impareranno, perché fidandosi della scrittura si abitueranno a ricordare dal di fuori mediante segni estranei, e non dal di dentro e da se medesimi: dunque, tu hai trovato non il farmaco della memoria, del richiamare alla memoria. Della sapienza, poi, tu procuri ai tuoi discepoli l'apparenza e non la verità: infatti essi,

> divenendo per mezzo tuo uditori di molte cose senza insegnamento, crederanno di essere conoscitori di molte cose, mentre come accade per lo più, in realtà, non le sapranno; e sarà ben difficile discorrere con essi, perché sono diventati portatori di opinioni invece che sapienti.»
>
> (Platone, *Fedro* 274c - 275b, trad. it. Giovanni Reale)

L'interpretazione di Jacques Derrida

Degna di nota è anche la lettura che del mito di Theuth, così come del Fedro in generale, fa Jacques Derrida all'interno della sua opera *La farmacia di Platone*. Nella sua rilettura decostruttiva assolutamente originale del testo platonico, Derrida mette in luce l'assoluta centralità della questione della scrittura all'interno del *Fedro*, alla luce di un disegno rigoroso ideato da Platone stesso. In particolare il filosofo francese studia la valenza della scrittura in quanto farmaco, con tutta l'ambiguità e la polivalenza a cui questo termine può portare.

Le dottrine non scritte di Platone

Alcuni studiosi sostengono che questo mito del *Fedro* sia utile per provare l'effettiva esistenza delle cosiddette "dottrine non scritte" di Platone. Di questo aspetto si è occupato Giovanni Reale.

Bibliografia

- Franco Trabattoni, *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Frecce, n. 14, Roma, Carocci, 2005, pp. 86-98, SBN IT\ICCU\RAV\1311794.
- Michael Erler, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*, traduzione di Claudio Mazzarelli, introduzione di Giovanni Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 69-122, ISBN 88-343-0531-0.
- Giovanni Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, prefazione di Bruno Gentili, Milano, Il Saggiatore, 1991, pp. 77-92, ISBN 88-04-34214-5, SBN IT\ICCU\BVE\0006479.
- Mario Vegetti, *Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone*, in Marcel Detienne (a cura di), *Sapere e scrittura in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 201-227, ISBN 88-420-3357-X.
- Thomas Alexander Szlezák, *Platone e la scrittura della filosofia*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1988, pp. 53-100, ISBN 88-343-0256-7.
- Giovanni Reale, *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle "dottrine non scritte"*, Milano, Bompiani, 2008, ISBN 978-88-452-6027-8.
- Fausto Moriani, *Prometeo e Theuth: scrittura, tecniche e dialettica nei dialoghi platonici*, in *Quaderni Aretini*, n. 3, 1990, pp. 157-163, SBN IT\ICCU\NAP\0661898.
- Jacques Derrida, *La farmacia di Platone*, traduzione di Rodolfo Balzarotti, Milano, Jaca Book, 2021, ISBN 978-88-16-37118-7.

Voci correlate

- Platone
- Scrittura
- Fedro (dialogo)
- Lettera VII

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di Filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Mito_di_Theuth&oldid=137283289"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 10 gen 2024 alle 18:20.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Mito della caverna

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> **Questa voce o sezione sull'argomento filosofia non cita le fonti necessarie o quelle presenti sono insufficienti**.

Il **mito della caverna** di Platone è una delle allegorie più conosciute tra quelle del filosofo ateniese. Il mito è raccontato all'inizio del *libro settimo* de *La Repubblica* (514 b – 520 a). Si tratta di uno dei testi universalmente riconosciuti come fondamentali per la storia del pensiero e della cultura occidentale.

Indice

Trama

Interpretazione

Simbolismo

Il mito della caverna nella società moderna e nei media[1]

Note

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Trama

Si immaginino dei prigionieri che siano stati incatenati, fin dalla nascita, nelle profondità di una caverna. Non solo le membra, ma anche testa e collo sono bloccati, in maniera che gli occhi dei malcapitati possano solo fissare il muro dinanzi a loro.

Si pensi, inoltre, che alle spalle dei prigionieri sia stato acceso un enorme fuoco e che, tra il fuoco ed i prigionieri, corra una strada rialzata. Lungo questa strada è stato eretto un muretto lungo il quale alcuni uomini portano modellini e manichini con le forme di vari oggetti, piante, animali, e persone. Le forme proietterebbero la propria ombra sul muro e questo attirerebbe l'attenzione dei prigionieri. Se qualcuno degli uomini che trasportano queste forme parlasse, si formerebbe nella caverna un'eco che spingerebbe i prigionieri a pensare che questa voce provenga dalle ombre che vedono passare sul muro.

Mentre un personaggio esterno avrebbe un'idea completa della situazione, i prigionieri, non conoscendo cosa accada realmente alle proprie spalle e non avendo esperienza del mondo esterno (incatenati fin dall'infanzia), sarebbero portati ad interpretare le ombre "parlanti" come oggetti, piante, animali, e persone reali.

Si supponga che un prigioniero venga liberato dalle catene e sia costretto a rimanere in piedi, con la faccia rivolta verso l'uscita della caverna: in primo luogo, i suoi occhi sarebbero abbagliati dalla luce del fuoco ed egli proverebbe dolore. Inoltre, le forme portate dagli uomini lungo il muretto gli sembrerebbero meno reali delle ombre alle quali è abituato; persino se gli fossero mostrati quegli oggetti e gli fosse indicata la fonte di luce, il prigioniero rimarrebbe comunque dubbioso e, soffrendo nel fissare il fuoco, preferirebbe volgersi verso le ombre.

Allo stesso modo, se il malcapitato fosse costretto ad uscire dalla caverna e venisse esposto alla diretta luce del sole, rimarrebbe accecato e non riuscirebbe a vedere alcunché. Il prigioniero si troverebbe sicuramente a disagio e s'irriterebbe per essere stato trascinato a viva forza in quel luogo.

Volendo abituarsi alla nuova situazione, il prigioniero riuscirebbe inizialmente a distinguere soltanto le ombre delle persone e le loro immagini riflesse nell'acqua; solo con il passare del tempo potrebbe sostenere la luce e guardare gli oggetti stessi. Successivamente, egli potrebbe, di notte, volgere lo sguardo al cielo, ammirando i corpi celesti con maggior facilità che di giorno. Infine, il prigioniero liberato sarebbe capace di vedere il sole stesso, invece che il suo riflesso nell'acqua, e capirebbe che:

> «è esso a produrre le stagioni e gli anni e a governare tutte le cose del mondo visibile e ad essere causa, in certo modo, di tutto quello che egli e i suoi compagni vedevano.»

(*Platone*, *La Repubblica*, libro VII, 516 c - d, trad.: Franco Sartori)

Illustrazione del mito in un'incisione del 1604 di Jan Saenredam. I prigionieri immobilizzati davanti al muro, incapacitati nel guardare indietro, fissano la parete e vedendo delle ombre, in realtà ombre di manichini proiettate dalla luce di una torcia, credono che esse siano vere figure umane.

Resosi conto della situazione, egli vorrebbe senza dubbio tornare nella caverna e liberare i suoi compagni, essendo felice del cambiamento e provando per loro un senso di pietà: il problema, però, sarebbe proprio quello di convincere gli altri prigionieri ad essere liberati. Infatti, dovendo riabituare gli occhi all'ombra, dovrebbe passare del tempo prima che il prigioniero liberato possa vedere distintamente anche nel fondo della caverna; durante questo periodo, molto probabilmente egli sarebbe oggetto di riso da parte dei prigionieri, in quanto sarebbe tornato dall'ascesa con *"gli occhi rovinati"*. Inoltre, questa sua temporanea inabilità influirebbe negativamente sulla sua opera di convincimento e, anzi, potrebbe spingere gli altri prigionieri ad ucciderlo, se tentasse di liberarli e portarli verso la luce, in quanto, a loro dire, non varrebbe la pena di subire il dolore dell'accecamento e la fatica della salita per andare ad ammirare le cose da lui descritte.

Interpretazione

Parlando semplicemente, Platone si riferisce alla scoperta della realtà delle cose che ci circondano: per fare questo, discute sulla natura stessa della realtà. Dopo aver raccontato il mito, però, Platone aggiunge che tutto il ragionamento dietro l'allegoria deve applicarsi a tutto quello di cui si è già discusso nel dialogo: serve, cioè, ad interpretare le pagine che descrivono la metafora del sole e la teoria della linea.

In particolare, Platone paragona il mondo conoscibile, cioè gli oggetti che osserviamo attorno a noi, ...

> «...alla dimora della prigione, e la luce del fuoco che vi è dentro al potere del sole. Se poi tu consideri che l'ascesa e la contemplazione del mondo superiore equivalgono all'elevazione dell'anima al mondo intelligibile, non concluderai molto diversamente da me [...]. Nel mondo conoscibile, punto estremo e difficile a vedere è l'idea del bene; ma quando la si è veduta, la ragione ci porta a ritenerla per chiunque la causa di tutto ciò che è retto e bello, e nel mondo visibile essa genera la luce e il sovrano della luce, nell'intelligibile largisce essa stessa, da sovrana, verità e intelletto.»
>
> (*Platone*, *La Repubblica*, libro VII, 517 b - c, trad.: Franco Sartori)

Il sole che brilla all'esterno della caverna rappresenta l'idea del bene e questo passaggio darebbe facilmente l'impressione che Platone la concepisse come una divinità creativa ed indipendente. Normalmente gli uomini sono tenuti prigionieri, costretti ad osservare delle semplici ombre di forme che non sono neanche dei veri oggetti; essi possono essere trovati soltanto "fuori della caverna", cioè nel mondo intelligibile delle forme conosciute dalla ragione e non dalla percezione.

Inoltre, dopo aver fatto ritorno dalla contemplazione del divino alle "cose umane", l'uomo-filosofo rischia di fare una "cattiva figura" se,

> «…prima ancora di avere rifatto l'abitudine a questa tenebra recente, viene costretto a contendere nei tribunali o in qualunque altra sede discutendo sulle ombre della giustizia o sulle copie che danno luogo a queste ombre, e a battersi sulla interpretazione che di questi problemi dà chi non ha mai veduto la giustizia in sé.»
>
> (*Platone*, *La Repubblica*, libro VII, 517 d - e, trad.: Franco Sartori)

Chiaramente Platone si riferisce, tra le righe, al processo che Socrate dovette subire: tutto il mito, infatti, diviene una metafora della vita del filosofo ateniese, che riuscì a risalire la strada verso la verità, ma venne ucciso per aver tentato di portarla agli uomini, incatenati al mondo dell'opinione.

Un'altra interpretazione mette in parallelo questa allegoria con quella dell'illuminazione. Come prima cosa, l'uomo deve svegliarsi da quel sonno che viene chiamato "vita" (equivalente alla liberazione del prigioniero); in seguito egli si rende conto delle finzioni che l'uomo credeva entità reali (le ombre sulla parete della caverna); infine, egli giunge a vedere la verità per quella che è realmente (il sole ed il mondo all'esterno della caverna). L'istinto dell'uomo è quello di liberare gli altri prigionieri per condividere le sue scoperte, ma questo tentativo è inutile, in quanto i prigionieri non possono e non vogliono vedere oltre le rassicuranti ombre ed attaccano il portatore della verità.

Un'ulteriore interpretazione è stata fatta dagli idealisti. Nella filosofia di George Berkeley, infatti, viene espresso il concetto che gli uomini non conoscano direttamente ed immediatamente i veri oggetti del mondo: piuttosto, noi conosciamo soltanto l'effetto che la realtà esterna ha sulle nostre menti. In altre parole,

quando osserviamo un oggetto, noi ne percepiamo solo una copia, una semplice rappresentazione mentale del "vero" oggetto della realtà esterna.

Simbolismo

Ogni aspetto dell'allegoria ha il proprio significato: Platone era fortemente interessato alla politica ed alla sociologia, delle quali si discute, indirettamente, nel mito.

In primo luogo, Platone simboleggia con il sole la fonte della *vera conoscenza*. In seguito aggiunge che i prigionieri incatenati nella caverna rappresentano la maggior parte dell'umanità: il filosofo è l'uomo liberato, che tenta di portare i suoi compagni verso la conoscenza.

Il significato del mito è duplice: esso può essere letto, infatti, sia in chiave ontologica, sia gnoseologica.

La parte iniziale del mito riprende, infatti, la teoria della linea, già esposta da Platone nei libri precedenti al settimo: il mito della caverna diventa quindi la descrizione della faticosa salita dell'uomo verso la vera conoscenza. La seguente tabella riassume il parallelismo, evidenziando anche il rapporto dimensionale tra le varie parti del segmento.

Teoria della linea	Opinione		Scienza	
	Immaginazione	Fede	Discorso intellettivo	Intellezione
Metafora utilizzata nel mito	Ambiente interno della caverna		Mondo esterno alla caverna	
	L'uomo è prigioniero dell'opinione perché crede passivamente alle immagini delle cose sensibili, cioè le ombre delle forme proiettate sulla parete della caverna.	L'uomo, anche quando osserva direttamente le forme di animali e piante fatte passare dietro il muretto, è ancora legato all'opinione a causa del divenire dell'esistenza.	L'uomo entra nell'intelligibile quando passa dallo scorgere oggetti e uomini nel riflesso dell'acqua all'osservazione diretta.	L'uomo volge lo sguardo alla luce delle stelle e della luna, approdando al mondo della pura intellezione e giungendo a scorgere l'idea del Bene in sé.

Il mito della caverna nella società moderna e nei media[1]

L'idea della liberazione dell'uomo dalle catene della sua esperienza limitata ed il raggiungimento della pura conoscenza della realtà è comune a molte culture; anche le scoperte e le invenzioni che rendono tale il mondo moderno possono essere viste come risultato del tentativo dell'uomo di superare i propri limiti per raggiungere ciò che è *oltre* la conoscenza del momento. La letteratura, la scultura, il cinema ed in generale tutte le arti sono ricche di storie di uomini che, sfidando l'ostilità dei contemporanei, si sono "liberati dalle catene" dell'opinione arrivando a conoscere la verità e sono poi tornati a riferirla, non sempre guadagnando rispetto ed ammirazione, agli ex compagni di prigionia. Inoltre, nel Novecento il mito della caverna è divenuto una metafora che simboleggia quanto i mass media influenzino e dominino l'opinione pubblica, interponendosi tra l'individuo e la notizia, manipolando quest'ultima secondo necessità.

- Nel film *Il conformista* di Bernardo Bertolucci, ambientato durante il Ventennio, un vecchio professore si serve del mito della caverna per illustrare la condizione di accecamento morale e politico prodotta dal fascismo.
- Nel film *The Island*, un popolo di cloni è tenuto prigioniero sotto terra con proiettata una realtà olografica. Uno di loro compirà un viaggio che lo porterà alla consapevolezza della sua condizione e lo spingerà a liberare gli altri.
- Nella trilogia *Matrix*, la razza umana è controllata e sfruttata dalle macchine, che fanno credere loro di vivere liberamente nel mondo del XX secolo, mentre in realtà la tengono imprigionata, coltivando uomini e donne per trarne l'energia necessaria alla loro sopravvivenza meccanica. La gente vive senza accorgersi minimamente della realtà perché vive collegata ad un sistema informatico, chiamato appunto *Matrix* dai dissidenti, che invia impulsi elettrici al cervello umano, convincendo gli uomini di vivere in un mondo che, in realtà, non esiste più da centinaia di anni. Spetterà all'*Eletto*, Neo, liberarsi dall'illusione biochimica e, con l'aiuto dei ribelli, ritornare nel sistema per tentare di liberare la razza umana dal controllo delle macchine. Sia il finale del primo film, con il dialogo di Neo al telefono, sia il comportamento del personaggio di Cypher lasciano tuttavia intendere che, anche messi di fronte alla realtà delle cose, non tutti gli uomini saranno disposti ad abbandonare la loro "prigionia", preferendo la tranquillità e la sicurezza della loro vita illusoria. Inoltre, alla fine del primo film della trilogia, Neo dopo essere tornato in vita vede la realtà di Matrix come è davvero, cioè un insieme di numeri e codici che controllano le vite degli uomini, in perfetto parallelismo con il prigioniero liberato. Questo parallelismo è rafforzato dall'ultima scena del film, in cui Neo guarda direttamente la luce del sole, così come accade al prigioniero liberato dalla caverna nel racconto di Platone.

L'uomo scambia per realtà quella che ne è soltanto una proiezione

- È simile il riferimento al mito in *WALL•E*, film di animazione in cui l'umanità è rinchiusa in un'astronave, incapace di deambulare, finché il capitano dell'astronave non si ribella al "pilota automatico" e riporta la nave verso Terra.
- Nel film *The Truman Show*, il protagonista crede di vivere in una tranquilla cittadina americana; è abituato a considerare "reali" i suoi amici, il suo lavoro, il suo paese, la sua fidanzata. In realtà egli vive, fin dalla nascita, in un reality show televisivo di cui è l'unico inconsapevole protagonista e le persone con le quali ogni giorno comunica sono semplicemente delle comparse del programma.
- Nel film *Il tredicesimo piano*, viene trovato morto un famoso programmatore di mondi virtuali, immense simulazioni di città del passato abitate da esseri virtuali con personalità umana. L'unico indizio sul delitto è stato lasciato all'interno di uno di questi mondi ed un collega della vittima dovrà entrarvi per recuperarlo, facendo attenzione a non rivelare alle entità in esso viventi la loro reale situazione: se, infatti, una di queste entità scoprisse la verità, le conseguenze sarebbero imprevedibili.
- In *Arancia meccanica*, il protagonista Alex è sottoposto alla "cura Ludovico van": legato con una camicia di forza ad una sedia, la testa fissata con lacci e gli occhi tenuti aperti forzosamente, è costretto a guardare per ore la proiezione di filmati estremamente violenti dagli scienziati che decidono per lui cosa è bene e cosa è male. Come incatenato nella caverna, può solo guardare sulla parete ombre proiettate dagli artefici/giganti.[1]
- In *Tutta la vita davanti* c'è un richiamo diretto al mito della caverna. La protagonista Marta, laureata in filosofia, prima lo racconta alla piccola Lara e poi, venendo delusa da Giorgio, il sindacalista, gli dice che lo riteneva l'uomo che l'avrebbe salvata dalla caverna.
- Nel libro *La caverna,* lo scrittore José Saramago rivisita il mito della caverna, e lo porta ai giorni nostri. È la storia di un vasaio cui viene rifiutata la solita fornitura di stoviglie da parte

del Centro - una città-centro commerciale quasi infinita e maligna. L'artigiano si troverà così costretto a inventarsi un altro prodotto e, soprattutto, a confrontarsi con il Centro stesso.

- Una tematica simile è sviluppata nell'anime di fantascienza *Zegapain* (ZEGAPAIN -ゼーガペイン-) in cui il protagonista scopre che il genere umano, così come credeva di conoscerlo, non esiste più e gli ultimi sopravvissuti sulla Terra vivono sotto forma di apparizioni virtuali in enormi elaboratori quantistici che simulano la vita di intere città (ognuna immagazzinata in un server) e ignorano la verità del mondo esterno. I nemici contro cui il protagonista e i suoi compagni combattono a bordo di grandi robot antropomorfi (mecha), nella speranza di una futura "resurrezione" o "risveglio", sono esseri umani evoluti capaci di rigenerarsi e privi di individualità ed emozioni, che tentano di adattare la Terra alle proprie necessità e di eliminare i resti della vecchia civiltà umana.
- Nel film *V per Vendetta* la protagonista Evey Hammond viene imprigionata e torturata per estorcerle delle informazioni. Poi si scoprirà che quel luogo di prigionia era solo un'illusione creata dal suo mentore V affinché Evey potesse liberarsi dalle paure che la tenevano incatenata. Come un novello Platone, il personaggio di V scopre un inganno volto a sottomettere l'umanità e tenta di liberarla, a cominciare dalla sua discepola Evey Hammond e dall'ispettore Eric Finch.
- Nel film *Dark City* il protagonista John scopre che la città in cui vive è in realtà un laboratorio extraterrestre. Gli alieni stanno conducendo esperimenti sugli esseri umani per carpirne il segreto dell'individualità.
- Nel film *Essi vivono* il protagonista John Nada trova degli strani occhiali che gli permettono di vedere la verità: gli alieni hanno invaso la terra e mediante il controllo sui mass media stanno sottomettendo gli esseri umani.
- Nel film greco *Dogtooth*, una famiglia non ha mai fatto uscire i propri figli che, cresciuti, vivono in un mondo tutto loro creato dai genitori. Sarà la sorella maggiore, tramite alcune videocassette, a superare la barriera che separa la famiglia dal mondo esterno.
- Nel film *Sbucato dal passato*, la famiglia Webber si rinchiude per 35 anni in un rifugio antiatomico per salvarsi dai bombardamenti. All'interno del rifugio nascerà Adam che, una volta adulto, uscirà e scoprirà che non c'era stato alcun bombardamento ma semplicemente un aereo era precipitato sulla casa dei Webber. Adam si impegnerà quindi per far uscire i genitori dalla caverna.
- Nel film *eXistenZ* un game designer crea mondi virtuali, nei quali è possibile entrare tramite connessione diretta al proprio midollo spinale, la cui continua frequentazione provoca la progressiva perdita del contatto con la realtà. Alla fine del film, una volta concluso il viaggio nella realtà virtuale, uno dei personaggi manifesterà il dubbio di trovarsi ancora all'interno del mondo illusorio.

- Nell'anime *Gurren Lagann* il mito della caverna è richiamato in almeno due occasioni: all'inizio della serie quando gli abitanti del villaggio di Jiha rifiutano di andare verso la superficie perché non credono nella sua esistenza e successivamente al villaggio di Adai, dove un religioso convince la popolazione a restare sottoterra a causa del divieto imposto dalla divinità locale.

- Nella serie televisiva *Wayward Pines* il protagonista vive in ciò che crede essere una cittadina del 21º secolo, ma viene a scoprire che in realtà è nel futuro e l'umanita si è evoluta. Si trova davanti al dover mantenere il segreto con gli altri cittadini, che invece pianificano di scappare. Mentre nel mito il mondo esterno è migliore delle ombre, in questo caso il mondo in cui i personaggi vivono è anche una sorta di riparo dal mondo esterno, in cui appunto la società è collassata.

- Nella serie di videogiochi *Fallout* l'umanità è sopravvissuta ai bombardamenti atomici rifugiandosi in bunker sotterranei completamente autosufficienti denominati "Vault" per svariati secoli, fino a ritenerli l'unico modo di sopravvivere nel mondo e rifiutare di uscire all'esterno. In particolare, nel primo capitolo della serie, il protagonista è costretto a uscire

per cercare un chip per riparare il macchinario di produzione dell'acqua, e al suo ritorno il sovrintendente del Vault lo esilia per sempre, in modo da impedire che il suo eroico esempio spinga altri abitanti ad avventurarsi all'esterno.

Note

1. Aldo Castelpietra, *Al cinema con Platone. Breve viaggio "filmosofico" intorno al Simposio*, Milano, Franco Angeli Edizioni, 1996, ISBN 978-88-204-9779-8.

Voci correlate

- Fanero
- Teoria della linea

Altri progetti

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sul **mito della caverna (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Allegory_of_the_cave?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- (EN) *myth of the cave*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) Platone: il mito della caverna, da *La Repubblica* (http://www.wsu.edu:8080/~wldciv/world_civ_reader/world_civ_reader_1/plato.html) Archiviato (https://web.archive.org/web/20070522192759/http://www.wsu.edu:8080/~wldciv/world_civ_reader/world_civ_reader_1/plato.html) il 22 maggio 2007 in Internet Archive. presso la Washington State University
- (EN) Platone: *La Repubblica* (https://www.gutenberg.org/etext/1497) presso il Progetto Gutenberg
- (EN) Platone: il mito della caverna, da *La Repubblica*, corredato di disegno (https://faculty.washington.edu/smcohen/320/cave.htm) presso la University of Washington

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 26327 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=26327) · LCCN (EN) sh85103329 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85103329) · BNF (FR) cb12127441d (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12127441d) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12127441d) · J9U (EN, HE) 987007555838705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007555838705171)

Portale Antica Grecia | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Mito_della_caverna&oldid=138389414"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 18 mar 2024 alle 16:48.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Mito di Er

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Il **mito di Er** è uno dei miti descritti nelle opere del filosofo greco Platone. Narrato in una delle sue opere più ampie, *La Repubblica*, in conclusione del *Libro X*, l'ultimo[1], è considerato uno dei più importanti miti escatologici dei dialoghi di Platone. I suoi contenuti sono ispirati in maniera rilevante dal mito orfico e pitagorico della metempsicosi, ma contiene anche l'affermazione di una nuova responsabilità morale nei confronti del proprio destino dopo la morte, concetto questo in parte estraneo alla concezione tradizionale greca della vita e della morte.

Indice

Racconto
Interpretazione del mito
Note
Bibliografia
Voci correlate
Collegamenti esterni

Racconto

Il mito narra di Er, figlio di Armenio, un soldato valoroso originario della Panfilia[2], morto in battaglia che, mentre stava per essere arso sul rogo funebre, si ridestò dal sonno mortale e raccontò quello che aveva visto nell'aldilà. La sua anima appena uscita dal corpo si era unita a molte altre e camminando era arrivata in un luogo divino dove i giudici delle anime sedevano tra quattro aperture, due per chi andava e veniva dal cielo e le altre due per chi andava e veniva dalle profondità della terra. I giudici esaminavano le anime e ponevano sul petto dei giusti e sulle spalle dei malvagi la sentenza ordinando ai primi di salire al cielo e agli altri di andare sottoterra. Avevano quindi ordinato a Er di ascoltare e guardare ciò che avveniva in quel luogo per poi raccontarlo[3].

Dalle voragini intanto uscivano delle anime sporche e lacere che avevano viaggiato per 1000 anni, in cielo o sottoterra, per espiare le loro colpe. Chi in vita aveva commesso ingiustizie veniva punito con una pena 10 volte superiore al male commesso, mentre le buone azioni venivano premiate nella stessa misura[4]. Tutti i castighi inflitti erano temporanei, meno quelli riservati ai tiranni come Ardieo, despota di una città della Panfilia che aveva ucciso il vecchio padre e il fratello maggiore e aveva compiuto molte altre nefandezze. Quando i più malvagi, come i tiranni, tentavano di uscire dalla voragine questa emetteva una sorta di muggito e allora venivano presi, scorticati e rigettati negli Inferi.

Le Moire Cloto e Lachesi intente ad attorcere e avvolgere il filo del fato. La Moira Atropo siede nell'attesa inesorabile di reciderlo - John Strudwick, *A Golden Thread* (*Un filo prezioso*), 1885 (olio su tela)

Le anime rimaste per sette giorni in quel luogo venivano poi costrette a camminare per quattro giorni fino a quando giungevano in vista di una specie di arcobaleno dove a un capo pendeva il fuso, simbolo del destino, posato sulle ginocchia della dea Ananke (*Necessità*). Il fuso aveva come peso otto vasi concentrici rotanti disposti uno dentro l'altro. Su ogni cerchio vi era una Sirena che emetteva il suono di una sola nota che unendosi alle altre formava un'armonia[5].

Le figlie di Ananke, le tre Moire, sedevano in cerchio poco distanti dalla madre: Cloto filava e cantava il presente, Lachesi, il passato, e Atropo, "colei che non può essere dissuasa", il futuro[6]. Un araldo presentava le anime disposte in fila a Lachesi e, dopo aver preso dalle sue ginocchia un gran numero di sorti e modelli di vita, procedeva al sorteggio dell'ordine di scelta, avvertendo che ognuno sarebbe stato responsabile della sua scelta e che nessuno sarebbe stato troppo svantaggiato, poiché anche chi avesse scelto per ultimo avrebbe comunque avuto più modelli di vita tra cui scegliere.

Er raccontava poi come le anime sceglievano, oltre che in base alla fortuna del sorteggio, secondo le abitudini contratte nella vita precedente. Un'anima che era venuta dall'alto dei cieli e che era stata virtuosa solo per abitudine e che aveva vissuto in una città ben governata, per desiderio di novità aveva scelto frettolosamente la vita di un tiranno per accorgersi poi, rimproverando la sua cattiva sorte, come questa fosse carica di dolori. Le anime provenienti dal basso invece avevano imparato dalle loro esperienze terrene e avevano scelto con maggiore giudizio. Ad esempio, Agamennone, per ostilità verso il genere umano dovuta alle sofferenze patite aveva scelto di vivere come un'aquila; Orfeo, che non voleva nascere da grembo di donna per l'odio che nutriva verso il sesso femminile che aveva cagionato la sua morte, aveva preferito la vita di un cigno; Odisseo, stanco di rischiose avventure, aveva preferito la vita di un qualsiasi uomo tranquillo[7].

Dopo aver compiuto la scelta, ogni anima riceveva da Lachesi il *daimon*, il genio tutelare, che avrebbe sorvegliato che si compisse la vita prescelta; quindi l'anima doveva andare da Cloto, a confermare il suo destino, e infine da Atropo che lo rendeva immutabile. Le anime poi s'incamminavano attraverso la deserta e calda pianura del Lete e, fermatesi per riposare sulle sponde del fiume Amelete[8], tutte, tranne Er, furono obbligate a bere l'acqua che dà l'oblio, e chi non era saggio ne beveva smodatamente. Giunta la notte, le

anime stavano dormendo quando a mezzanotte un terremoto le gettò nella nuova vita assieme a Er, che, svegliatosi sulla pira funebre, poté raccontare come, conservando la memoria dell'esperienza passata, si può vivere serenamente una vita giusta e saggia in questo e nell'altro mondo[9].

Interpretazione del mito

Il mito, che in Platone è una forma letteraria-filosofica per teorizzare in modo verosimile ed attraente ciò che non può essere dimostrato razionalmente[10], può essere inteso come un tentativo di dimostrare la presenza contemporanea nella vita umana della libertà, del caso e della necessità, come insegnano le parole della Moira Lachesi:

> «Parole della vergine Lachesi, figlia di Ananke: anime, che vivete solo un giorno (ephémeroi), comincia per voi un altro periodo di generazione mortale, portatrice di morte (thanotephòron). Non vi otterrà in sorte un dàimon, ma sarete voi a scegliere il dàimon. E chi viene sorteggiato per primo scelga per primo una vita, cui sarà necessariamente congiunto. La virtù (areté) è senza padrone (adéspoton) e ciascuno ne avrà di più o di meno a seconda che la onori o la spregi. La responsabilità è di chi sceglie; il dio non è responsabile.[11]»

Quindi il caso non assicura una scelta felice, mentre determinanti potranno essere i trascorsi dell'ultima reincarnazione. Scegliere, nella visione platonica, significa infatti essere coscienti criticamente del proprio passato, per non commettere più errori e avere una vita migliore. Le Moire renderanno poi la scelta della nuova vita immodificabile: nessuna anima, infatti, una volta operata la scelta, potrà cambiarla e la sua vita terrena sarà segnata dalla necessità.

Le anime si disseteranno con le acque del fiume Lete, ma quelle che lo hanno fatto in maniera smodata dimenticheranno la vita precedente, mentre i filosofi, che, guidati dalla ragione, hanno bevuto poco o niente, manterranno il ricordo del mondo delle idee, di modo che, riferendosi ad esse, potranno ampliare la loro conoscenza durante la nuova vita ispirata e guidata dal proprio genio tutelare.

Note

1. ^ *Platone e il mito di Er*, su *filosofico.net*.
2. ^ Platone, *Repubblica*, X, 614b.
3. ^ 614b-c.
4. ^ 614d-615c.
5. ^ Gli otto cerchi ripropongono il cosmo pitagorico formato dalle stelle fisse, Saturno, Giove, Marte, Venere, Sole e Luna.
6. ^ 616b ss.
7. ^ 620a ss.
8. ^ «Amelete, "il fiume della noncuranza" è probabilmente un'invenzione platonica in quanto il fiume dell'oblio è solitamente indicato con il nome di Lete, come del resto avviene poco sotto.» (Nota 42 in Platone, *Repubblica*, Newton Compton Editori, 2012).
9. ^ 620d ss.
10. ^ M. Valgimigli, *Platone, "Fedone"*, Sandron, Palermo 1921, p. XXXVIII).
11. ^ Platone, *La Repubblica*, 617d.

Bibliografia

- Nadia Pucci, *Il mito di Er: la narrazione della scelta morale come atto di libertà possibile (Plat. Resp. X 618 B - 619 A)*, in *Mediterraneo Antico: economie, società, culture*, XIII, 1-2, 2010, Pisa, Fabrizio Serra, 2010.

Voci correlate

- Caso (filosofia)
- Necessità
- Libertà
- Risurrezione

Collegamenti esterni

-
- (EN) *myth of Er*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.

Portale Filosofia | **Portale Mitologia greca**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Mito_di_Er&oldid=137874398"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 14 feb 2024 alle 21:56.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Mito del carro e dell'auriga

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Il **mito del carro e dell'auriga**, o della **biga alata**, tratto dal *Fedro* di Platone, serve a spiegare la teoria platonica della reminiscenza dell'anima, un fenomeno che durante la reincarnazione produce ricordi legati alla vita precedente. Racconta di una biga su cui si trova un auriga, personificazione della parte razionale o intellettiva dell'anima (*logistikòn*). La biga è trainata da una coppia di cavalli, uno bianco e uno nero: quello bianco raffigura la parte dell'anima dotata di sentimenti di carattere spirituale (*thymoeidès*), e si dirige verso il mondo delle Idee; quello nero raffigura la parte dell'anima concupiscibile (*epithymetikòn*) e si dirige verso il mondo sensibile. I due cavalli sono tenuti per le briglie dall'auriga che, come detto, rappresenta la ragione: questa non si muove in modo autonomo ma ha solo il compito di guidare.

Il Carro, settimo arcano dei Tarocchi.[1]

> «Si raffiguri l'anima come la potenza d'insieme di una pariglia alata e di un auriga. Ora tutti i corsieri degli dèi e i loro aurighi sono buoni e di buona razza, ma quelli degli altri esseri sono un po' sì e un po' no. Innanzitutto, per noi uomini, l'auriga conduce la pariglia; poi dei due corsieri uno è nobile e buono, e di buona razza, mentre l'altro è tutto il contrario ed è di razza opposta. Di qui consegue che, nel nostro caso, il compito di tal guida è davvero difficile e penoso.»
>
> (Platone, *Fedro*, 246 a-b [2])

La biga deve essere diretta verso l'Iperuranio, un luogo metafisico a forma di anfiteatro dove risiedono le "Idee".

Lo scopo dell'anima, infatti, è contemplare il più possibile l'Iperuranio e assorbirne la sapienza delle idee. L'auriga quindi deve riuscire a guidare i cavalli nella stessa direzione, verso l'alto, tenendo a bada quello nero e spronando quello bianco, in modo da evitare o ritardare il più possibile di "precipitare" nella reincarnazione. Chi è precipitato subito rinascerà come una persona ignorante o comunque lontana dalla saggezza filosofica, mentre coloro che sono riusciti a contemplare l'Iperuranio per un tempo più lungo rinasceranno come saggi e come filosofi. Questo mito, che serve a spiegare la reminiscenza, è riconducibile all'immortalità dell'anima.

Il mito del carro alato descrive la virtù platonica della temperanza (*sophrosyne*) che consiste nel dominio dell'anima razionale su quella concupiscente e irascibile.

Note

1. ^ È possibile un legame ermetico tra questa figura dei Tarocchi ed il mito platonico della biga alata, i cui significati sembrano perfettamente combaciare (cfr. *Le radici neoplatoniche dei tarocchi (http://www.letarot.it/page.aspx?id=417)*, a cura di Loris Solmi).
2. ^ Trad. it. in Platone, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pag. 752.

Voci correlate

- Idea
- Iperuranio
- Platone
- *Thumos*

Collegamenti esterni

- Platone, il mito della biga alata (http://www.filosofico.net/Antologia_file/AntologiaP/PLATONE_%20IL%20MITO%20DELLA%20BIGA%20ALAT.htm)

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Mito_del_carro_e_dell%27auriga&oldid=138356264"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 16 mar 2024 alle 20:41.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Demiurgo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando il magistrato dell'antica Grecia, vedi **Demiurgo (magistrato)**.*

Il **demiurgo**, figura filosofica e al tempo stesso mitologica, è un essere divino, dotato di capacità generatrice, descritto la prima volta da Platone nel *Timeo* (anche se un breve accenno alla sua figura è presente già nel X libro della *Repubblica*)[1]. Il termine greco da lui usato è δημιουργός (*dēmiurgòs*, 'lavoratore pubblico'), composto di δήμιος (*dèmios*, 'del popolo') ed ἔργον (*èrgon*, 'lavoro', 'opera').

William Blake, *The Ancient of Days* (1794), che raffigura l'atto della creazione tramite un compasso

Indice

Il Demiurgo nel mito
- Funzione filosofica

Il Demiurgo nello gnosticismo

Il demiurgo nelle altre religioni

Note

Altri progetti

Collegamenti esterni

Il Demiurgo nel mito

La figura del Demiurgo, senza il quale «è impossibile che ogni cosa abbia nascimento»,[2] non è propriamente un dio generatore come quello cristiano, ma piuttosto ordinatore: egli dà il soffio vitale a una materia informe e ingenerata che preesiste a lui. Per questo fu definito da Celso come un «semidio».[3]

Fu descritto all'inizio da Platone soltanto come ipotesi cosmologica che ha carattere verosimile, cioè in forma di mito, di cui egli si serviva come in altri casi per descrivere in modo intuitivo e narrativo, anziché con una rigorosa argomentazione dimostrativa, un aspetto del suo pensiero particolarmente difficile da illustrare e comprendere.

«Artefice e padre dell'universo», il Demiurgo è nel mito platonico una forza ordinatrice, imitatrice, plasmatrice, che vivifica la materia, dandole una forma, un ordine, e soprattutto un'*Anima Mundi*.

Funzione filosofica

Sul piano filosofico il Demiurgo corrisponde alla necessità di introdurre un principio unitario in grado di giustificare e superare il rigido dualismo, teorizzato da Platone, fra il mondo delle idee e la realtà sensibile.

Questo divino artigiano rappresenta quindi il mediatore tra la dimensione intellegibile e la materia, dualismo altrimenti inscindibile. Il demiurgo è infatti l'intelligenza che progetta il mondo, guardando alle idee come modello e usando la materia (o *chora*) come strumento.

Le idee platoniche sono eterne, necessarie e precedono ogni origine temporale. Esse sono l'oggetto della vera intellezione in quanto "pura forma". Sono dunque esenti da generazione e corruzione, a differenza del mondo sensibile che è al contrario generato e corruttibile. Il mondo sensibile, soggetto al divenire e generato, deve necessariamente discendere da un principio, giacché non vi è generazione senza una causa. Il Demiurgo, essendo legato imprescindibilmente all'idea di Bene, non può che creare il migliore dei mondi possibili. Pur avendo come modelli eterni le idee iperuraniche, il Demiurgo è legato alla "minorità ontologica" del mondo sensibile. Il Demiurgo quindi non crea affatto *ex nihilo* (dal nulla), ma è costretto ad operare trasmettendo la forma ideale ad una materia preesistente.

Nell'antica Grecia, tuttavia, il termine *demiurgo* si riferiva anche ai lavoratori liberi, agli artigiani che vivevano liberamente dei frutti del loro lavoro. L'utilizzo dell'analogia tra la figura cosmogonica del Demiurgo e quella dell'artigiano è presto detta: il Demiurgo, come un artigiano, trasmette il modello ideale ad una materia già esistente, e possiede, oltre che carattere intellettuale, anche competenze tecniche.

Il Demiurgo nello gnosticismo

Gran parte delle sette gnostiche teorizzavano che il mondo fosse stato creato non da Dio, ma da eoni. Il Demiurgo in particolare è un dio minore creatore e governatore della materia assieme agli Arconti suoi sottoposti, mentre il vero Dio è trascendente, lontano, l'Uno. Gli eoni, in molti sistemi gnostici, rappresentano le varie emanazioni del dio primo, noto anche come *l'Uno*, la *Monade*, *Aion Teleos* (l'*Eone Perfetto*), *Bythos* (greco per Profondità), *Proarkhe* (greco per *Prima dell'Inizio*), *Arkhe* ("Inizio"). Questo primo essere è anch'esso un eone e contiene in sé un altro essere noto come *Ennoia* ("Pensiero"), o *Charis* ("Grazia"), o *Sige* ("Silenzio"). L'essere perfetto, in seguito, concepisce il secondo ed il terzo eone: il maschio *Caen* ("Potere") e la femmina *Akhana* ("Verità", "Amore").

Quando un eone chiamato Sophia emanò senza il contributo del suo eone partner, Cristo, il risultato fu il Demiurgo, o mezzo-creatore o Primo Arconte (nei testi gnostici a volte chiamato *Yaldabaoth*, *Hysteraa* o *Rex Mundi* per i catari), una creatura che non sarebbe mai dovuta esistere, identificata a volte con la divinità monoteista ebraica Yahweh. Questa creatura, non appartenente al *Pleroma*, creò tutto il mondo materiale, ma Sophia riuscì ad infondere nella materia la sua scintilla divina (*pneuma*), salvando così il creato e l'umanità dal Demiurgo. Gli gnostici credevano nella teoria della doppia divinità (dualismo) che contrapponeva il Demiurgo creatore al vero Dio, sconosciuto e trascendente. L'eone Sophia in certe scuole gnostiche è considerato incarnato nella figura di Maria Maddalena, compagna mistica di Gesù, incarnazione dell'eone Cristo.

Anche il *vangelo di Giuda* (un apocrifo, non inserito nei vangeli canonici e quindi non presente nella Bibbia) recentemente scoperto, tradotto e poi acquistato dalla National Geographic Society, menziona gli eoni e parla degli insegnamenti di Gesù al loro riguardo[4]. In un passo di tale vangelo, Gesù deride i discepoli che pregano l'entità che loro credono essere il vero Dio, ma che è in realtà il malvagio Demiurgo.

Gli gnostici ofiti veneravano il serpente, perché era stato mandato da Sophia (o era lei stessa in sue sembianze) per indurre gli uomini a nutrirsi del frutto della conoscenza proibito dal Demiurgo, al fine di far loro acquisire la *gnosis* di cui avevano bisogno per svegliarsi dai suoi inganni.

Il Demiurgo era la soluzione gnostica al problema del male. Gli gnostici ritenevano che un Dio buono non avrebbe potuto creare il male del mondo e per tale motivo contrapponevano il Demiurgo creatore alla trascendenza di Dio.

Demiurgo rappresentato con una testa di leone ed il corpo avvolto da un serpente, nel mitreo di Valerio Ercole ad Ostia Antica, risalente al 190 d.C. (CIMRM 312)

Il demiurgo nelle altre religioni

La figura del demiurgo, quanto divinità archetipica creatrice, è presente in molte altre religioni del mondo. Ad esempio la popolazione dei Semang nella penisola della Malacca considera come demiurgo la divinità Plē.[5] Presso alcune popolazioni bantu il demiurgo è Unkulunkulu. Tra gli indiani Tlingit il Corvo assurge a questo ruolo, mentre tra gli indiani Tupi prende il nome di Tamosci.[6]

Note

1. ^ Platone, *Repubblica*, 596 C
2. ^ Platone, *Timeo*, 28c.
3. ^ Cfr. Origene, *Contra Celsum*, VI, 47.
4. ^ vedi *The Lost Gospel (https://www.nationalgeographic.com/lostgospel/)*, versione online dal National Geographic, contenente testi copti, traduzioni inglesi e fotografie.
5. ^ Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati, p. 45, ISBN 978-88-339-1849-5.
6. ^ Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati, p. 52, ISBN 978-88-339-1849-5.

Altri progetti

- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**demiurgo**»
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **demiurgo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Demiurge?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *demiurgo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Demiurge*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Demiurgo*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.

Portale Antica Grecia	**Portale Cristianesimo**
Portale Filosofia	**Portale Mitologia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Demiurgo&oldid=137529199"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 gen 2024 alle 12:53.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Aristotele

WIKIPEDIA

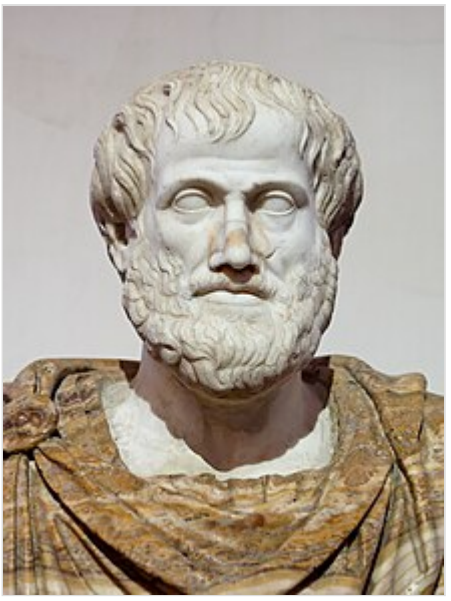
Aristotele

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

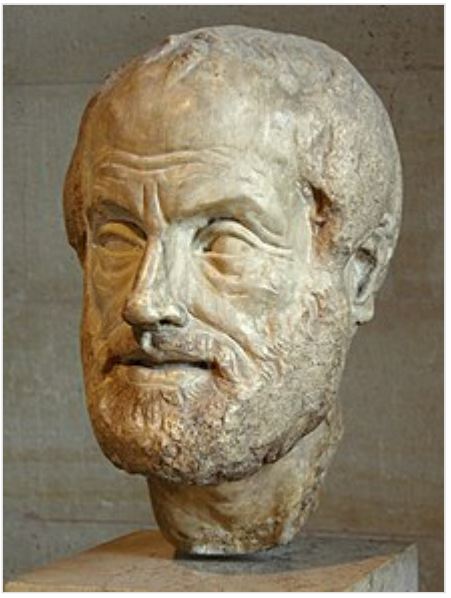
*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Aristotele (disambigua)**.*

Aristotele (in greco antico: Ἀριστοτέλης[?], *Aristotélēs*, pronuncia: [aristo'telɛːs]; Stagíra, 384 a.C. o 383 a.C.[1] – Calcide, 322 a.C.) è stato un filosofo greco antico,[2] ritenuto una delle menti più universali, innovative, prolifiche e influenti di tutti i tempi, sia per la vastità che per la profondità dei suoi campi di conoscenza.[3]

Insieme a Platone, suo maestro, e a Socrate è considerato uno dei padri del pensiero filosofico occidentale, che però soprattutto da Aristotele ha ereditato problemi, termini, concetti e metodi.



Copia romana al Palazzo Altemps del busto di Aristotele di Lisippo



Aristotele, Museo del Louvre

Indice

Biografia
- Abbandono dell'Accademia
- La fondazione del Peripato
- Testamento

Opere
- Le vicende della biblioteca aristotelica
- Scritti giovanili (essoterici)
- Opere della maturità
- Apocrifi

La filosofia: scienza delle cause e ricerca delle essenze
- Ontologia e metafisica
  - Teologia
- Gnoseologia
  - Logica
    - Analitici primi e Analitici secondi
  - Dialettica
  - Teoria della proposizione
- Etica
  - Politica
  - Il concetto di *philia*
  - Arte
- Cosmologia
- Biologia

Sulle donne
Fortuna di Aristotele
Note
Bibliografia
Traduzioni italiane
Traduzioni latine
Letteratura critica
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Significato del nome
Aristotele, il cui nome deriva dall'unione di ἄριστος (*aristos*) «migliore» e τέλος (*telos*) «fine», alla lettera può intendersi con il significato di «il fine migliore»,[4] oppure, in senso più ampio, «che giungerà ottimamente alla fine».[5]

Aristotele nacque nel 384 o 383 a.C. a Stagira, l'attuale Stavro, colonia greca situata nella parte nord-orientale della penisola calcidica della Tracia.[6][7] Si dice che il padre, Nicomaco, sia vissuto presso Aminta III, re dei Macedoni, prestandogli i servigi di medico e di amico. Aristotele, come figlio del medico reale, doveva pertanto risiedere nella capitale del Regno di Macedonia, Pella (fatto che gli permetterà più avanti di essere invitato dal re Filippo a fare da precettore a suo figlio Alessandro). Fu probabilmente per questa attività di assistenza al lavoro del padre che Aristotele fu avviato alla conoscenza della fisica e della biologia, aiutandolo nelle dissezioni anatomiche.[8]

Secondo gli studiosi la biografia di Aristotele può essere suddivisa in tre parti:

1. il ventennio trascorso all'Accademia;
2. il periodo dei viaggi ad Asso, a Mitilene e in Macedonia;
3. quello successivo alla fondazione del Liceo.[9]

Il *primo periodo* ebbe inizio quando, rimasto orfano in tenera età, dovette trasferirsi dal tutore Prosseno ad Atarneo, cittadina dell'Asia Minore nella regione della Misia situata nel nord-ovest dell'attuale Turchia, di fronte all'isola di Lesbo. Prosseno, verso il 367 a.C., lo mandò ad Atene per studiare nell'Accademia fondata da Platone circa vent'anni prima, dove rimarrà fino alla morte del suo maestro. Aristotele non fu dunque mai un cittadino di Atene, ma un meteco.

Quando il diciassettenne Aristotele entra nell'Accademia, Platone è a Siracusa da un anno, su invito di Dione, parente di Dionigi I, e tornerà ad Atene solo nel 364 a.C.; in questi anni, secondo l'impostazione didattica dell'Accademia, Aristotele dovette iniziare con lo studio della matematica, per passare tre anni dopo alla dialettica.

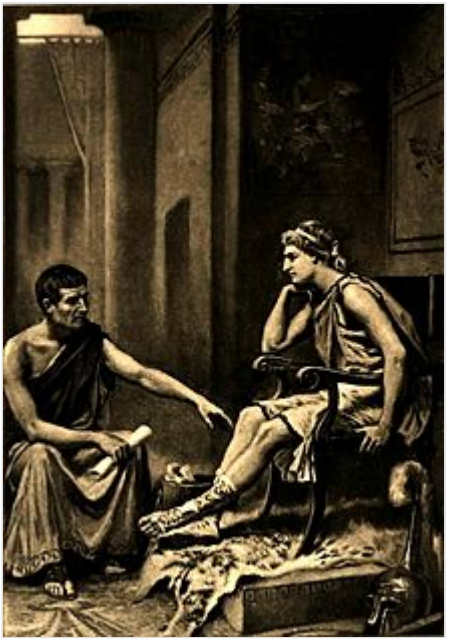
A reggere la scuola è Eudosso di Cnido, uno scienziato che dovette molto influenzare il giovane studente che, molti anni dopo, nell'*Etica Nicomachea* scriverà che le teorie di Eudosso «trovano credito più per la virtù e per i costumi di Eudosso che per se stesse. Infatti si riteneva che egli fosse straordinariamente

temperante; quindi non sembrava che sostenesse queste tesi per amore del piacere ma perché le cose stanno davvero così.».[10]

Resti delle mura di Stagira

Abbandono dell'Accademia

Il secondo periodo ha inizio quando nel 347 a.C. muore Platone e alla direzione dell'Accademia, più per motivi economici che per meriti riconosciuti, viene chiamato Speusippo, nipote del grande filosofo ateniese. Aristotele, che evidentemente doveva ritenersi più degno del prescelto, lascia la scuola insieme con Senocrate, altro pretendente alla guida dell'Accademia, per ritornare ad Atarneo, dove aveva trascorso l'adolescenza, invitato da Ermia, allora tiranno della città. Ermia, che era stato già da lui conosciuto ai tempi dell'Accademia, era poi riuscito con un rovesciamento politico a diventare successore di Eubulo, signore di Atarneo, e ad impossessarsi di Asso. Nella corte di Ermia Aristotele ritrova altri due ex allievi di Platone, Erasto e Corisco. Nello stesso anno tutti e quattro si trasferiscono ad Asso, divenuta intanto la nuova sede della corte, dove fondano una scuola che Aristotele battezza come unica vera scuola platonica; ad essa aderiscono anche il figlio di Coristo, Neleo, e il futuro successore di Aristotele nella scuola di Atene, Teofrasto, suo brillante allievo.[11]


Aristotele precettore di Alessandro Magno

Nel 344 a.C., su invito dello stesso Teofrasto, Aristotele va a Mitilene, sull'isola di Lesbo, dove fonda un'altra scuola, anch'essa battezzata come la sola aderente ai canoni platonici. Vi insegna fino al 342, anno in cui è chiamato a Pella, in Macedonia dal re Filippo II perché faccia da precettore al figlio Alessandro Magno. Aristotele svolgerà questo incarico per circa tre anni, fino a quando Alessandro non sarà chiamato a partecipare alle spedizioni militari del padre. Non sappiamo molto dell'educazione che Aristotele impartisce ad Alessandro ma si suppone che le lezioni si basassero prevalentemente sui fondamenti della cultura greca (a partire da Omero) facendo così di Alessandro un uomo greco per gli ideali trasmessigli, ma anche soprattutto sulla politica, dato il destino che attendeva Alessandro. È inoltre possibile che durante questo incarico Aristotele abbia concepito il progetto di una grande raccolta di Costituzioni.[12]

La fondazione del Peripato

Il terzo periodo inizia quando nel 340 a.C. Alessandro diviene reggente del regno di Macedonia, cominciando anche ad avvicinarsi alla cultura orientale. Il suo maestro Aristotele, che è intanto rimasto vedovo e convive con la giovane Erpillide da cui ha avuto il figlio Nicomaco,[13] negli ultimi anni della sua vita torna forse a Stagira e, intorno al 335 a.C., si trasferisce ad Atene, dove in un pubblico ginnasio, detto *Liceo* perché sacro ad Apollo Licio, fonda una sua famosissima e celebrata scuola, chiamata Peripato (dal greco Περίπατος, «la Passeggiata»; da περιπατέω «passeggiare», composto di περι «intorno» e πατέω «camminare») nome che indicava quella parte del giardino con un colonnato coperto dove il maestro e i suoi discepoli camminavano discutendo[14][15]. Probabilmente non è Aristotele ad acquistare la scuola; egli l'affitta, perché per la città di Atene egli era uno straniero e non aveva diritto di proprietà. La scuola viene

inoltre finanziata dallo stesso Alessandro. Aristotele promuove attività di ricerca nella città di Atene soprattutto per quanto riguarda materie scientifiche quali zoologia (di cui si occupa lui stesso), botanica (che affida a Teofrasto), astronomia e matematica (che affida a Eudemo da Rodi) e medicina (affidata a Menone)[16].

Riguardo alla scuola abbiamo notizie vaghe; comunque sappiamo per certo che gli alunni erano chiamati per dieci giorni a dirigere la scuola in prima persona: Aristotele ci teneva a istruire i suoi allievi a questo ruolo. Inoltre i pasti venivano consumati in comune secondo un'usanza dei pitagorici e ogni mese si organizzava un simposio filosofico con giudizio (*iudicio*) guidato dalla saggezza del maestro. Le lezioni si svolgevano di mattina; di pomeriggio e di sera invece Aristotele teneva, sempre nella scuola, delle conferenze aperte al pubblico; le materie erano appunto di interesse pubblico quindi politica e retorica, ad esempio, ma non materie astratte come la metafisica e la logica.

Nel 323 a.C. muore Alessandro Magno e ad Atene si manifestano i mai sopiti odii antimacedoni; Aristotele, guardato con ostilità per il suo legame con la corte macedone, è accusato di empietà: lascia allora Atene e con la famiglia si rifugia a Calcide in Eubea, la città materna, dove muore l'anno dopo forse per una malattia allo stomaco.[17]

Testamento

Statua di Aristotele a Calcide.

Diogene Laerzio riporta il testamento di Aristotele:

«Andrà senz'altro bene, ma qualora capitasse qualcosa, Aristotele ha steso le seguenti disposizioni: tutore di tutti, sotto ogni aspetto, dev'essere Antipatro; però, Aristomene, Timarco, Ipparco, Diotele e Teofrasto, se è possibile, si prendano cura dei figli, di Erpillide [*la sua convivente*] e delle cose da me lasciate, fino all'arrivo di Nicanore. E al momento giusto, mia figlia [*Piziade*] sia data in sposa a Nicanore [...] Se invece Teofrasto vorrà prendersi cura di mia figlia, allora sia padrone lui [...]

I tutori e Nicanore, ricordandosi di me, si prendano cura anche di Erpillide, sotto ogni aspetto e anche se vorrà risposarsi, in modo che non sia data in sposa indegnamente, visto che è stata premurosa con me. In particolare, le vengano dati, oltre a quello che ha già ottenuto, anche un talento d'argento e tre schiave, quelle che vuole, la schiava che già ha e lo schiavo Pirro. E se vorrà abitare a Calcide, le sia data la casa per gli ospiti vicino al giardino; se invece vorrà stare a Stagira, le sia data la mia casa paterna [...]

Sia libera Ambracide e le si diano, alle nozze di mia figlia, cinquecento dracme e la giovane serva che già possiede [...] Sia liberato Ticone quando mia figlia si dovesse sposare, e così anche Filone, Olimpione e il suo ragazzino. Non vendano nessuno dei giovani schiavi che attualmente mi servono, ma siano impiegati; una volta dell'età giusta, siano liberati, se lo meritano [...]

Ovunque sia costruita la mia tomba, là siano portate e deposte le ossa di Piziade, come lei stessa ordinò; dedichino poi anche da parte di Nicanore, se sarà ancora vivo - come ho pregato a suo favore - statue di pietra alte quattro cubiti a Zeus Salvatore e ad Atena Salvatrice a Stagira.»

(Diogene Laerzio, *Vite*, V, 11-16.)

Opere

Gli storici della filosofia hanno dibattuto a lungo sul rapporto dello Stagirita con il suo maestro Platone, di difficile definizione per la difficoltà di stabilire l'ordine di composizione dei suoi scritti.

- Nel 1923 Werner Jaeger pubblica il classico *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*[18] dove veniva presentata per la prima volta, in modo radicale, la teoria genetica dell'opera aristotelica. Tale teoria sostiene che in un primo momento Aristotele avrebbe aderito alle tesi platoniche per liberarsene successivamente. Questo spiegherebbe come in qualche testo la dottrina di origine platonica della tripartizione dell'anima riportata nei *Topoi*[19] sia data per ovvia, mentre in altre opere Aristotele la disconosce.
- Nel 1966, Ingemar Düring pubblica il testo *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*[20] dove procede per una interpretazione del tutto opposta: inizialmente Aristotele avrebbe rigettato l'opera di Platone per poi, invece, avvicinarvisi di più in vecchiaia.

Oggi gli studiosi non concordano con queste ipotesi, le quali seppure opposte possono ambedue risultare verosimili.

Come nota infatti Pierre Pellegrin, delle pubblicazioni di Aristotele non abbiamo alcuna notizia. Non sappiamo in alcun modo la loro originaria edizione, collocazione, datazione, possiamo solo congetturare in modo assolutamente incerto alcune supposizioni. Questi dubbi nascono dalla storia della biblioteca di Aristotele studiata dal filologo belga Paul Moraux[21].

Horst Blanck nel suo *Das Buch in der Antike*[22] riassume questa storia che si basa su Strabone (XIII, 1, 54), confermato e integrato da Diogene Laerzio (V, 52) e da Plutarco (*Sulla*, XXVI, 1,3).

Le vicende della biblioteca aristotelica

Alla morte di Aristotele, Teofrasto, suo discepolo, diviene scolarca del Liceo ereditandone la biblioteca; nel suo testamento lo scolarca lascerà a un gruppo di allievi (tra cui Stratone di Lampsaco e Neleo di Scepsi) l'edificio accanto al *kepos*, mentre al solo Neleo lascia la biblioteca di Aristotele a cui, nel frattempo, si sono aggiunti ulteriori volumi oltre agli scritti dello stesso Teofrasto.[23]

Neleo conta di essere nominato successore di Teofrasto ma gli viene preferito Stratone. Abbandona allora il Liceo a si ritira nella sua città natale, a Scepsi (Asia Minore), portandosi dietro l'intera biblioteca con tutte le opere di Aristotele, privando il Liceo di questo fondamentale strumento. A questo punto a tutta la comunità filosofica rimangono solo gli scritti aristotelici sotto forma di dialogo platonico (esoterici), che erano però solo una minima parte dei suoi studi, e una serie di trasposizioni del suo pensiero, non sempre fedeli, che comunque non potevano godere della rigorosità di tutti i passaggi logici dell'originale. Ad essi si aggiungono tutta una serie di falsi attribuiti al filosofo, tra cui i testi che Neleo venderà alla biblioteca di Alessandria come "testi di Aristotele" (come appaiono nel registro della stessa) ma che in realtà, pur appartenuti ad Aristotele, non erano affatto stati scritti da lui (in prevalenza erano le opere di Teofrasto).

La biblioteca in effetti sarà presto, almeno in parte, ripristinata e quindi ereditata da Licone successore di Stratone[24].

Morto intanto Neleo, gli eredi, che si limitano a non buttare tutti quei testi che a loro poco interessavano, vengono a sapere che i re di Pergamo cercavano libri da "acquisire" per allestire la propria biblioteca e quindi nascondono i testi aristotelici in un fosso, decidendo infine di venderli ad Apellicone di Teo[25] che riportò ad Atene tutte quelle opere in parte ammuffite.[26]

Apellicone morì poco prima della conquista di Atene da parte dei Romani di Lucio Cornelio Silla (138 a.C. – 78 a.C.) il quale decise di inserire nel bottino di guerra proprio la biblioteca di Apellicone che conteneva quella che era stata di Neleo. I vecchi rotoli furono finalmente disponibili ad alcuni fortunati studiosi che crearono una sorta di élite culturale. Fra di essi vi fu anche Tirannione il Vecchio, bibliotecario di Silla e che essendo maestro di Strabone, era ben informato delle vicende dei libri di Aristotele ed inoltre era anche amico di intellettuali interessati ad Aristotele come Cicerone, Attico e Cesare. Tirannione era uno studioso di Aristotele, che però cedette ben presto l'opera di riedizione al peripatetico più noto in circolazione: Andronico da Rodi, curatore dell'edizione ancora oggi utilizzata per i trattati aristotelici. Intanto gli originali erano passati con l'intera biblioteca al figlio di Silla, Fausto Cornelio Silla, che dilapidò l'intero patrimonio, vendendo anche i preziosi testi che scomparvero definitivamente.

Fu dunque Tirannione[27] a procurare al peripatetico Andronico di Rodi le copie che gli occorsero per la compilazione degli elenchi delle opere di Aristotele. Se da una parte, ai tempi di Cicerone, già circolavano dei testi di Aristotele, sotto forma di citazioni o allusioni e indicati come "essoterici", in quanto destinati alla pubblicazione "esterna" al Liceo, in realtà quelli giunti a noi sono quelli di Andronico di Rodi, ovvero l'eredità di Neleo di Scepsi, quindi i testi riservati al Liceo, ma:

> «I testi giunti sino a noi sotto il nome di Aristotele hanno così subito una doppia serie di interventi. Innanzitutto Andronico - che potrebbe essere stato semplicemente il portavoce del gruppo- corresse, spostò e talvolta riscrisse i testi, sopprimendone alcune parti o incorporando glosse esplicative. Queste pratiche, che urtano il nostro senso dell'autenticità testuale, sono state moneta corrente fino all'epoca moderna, e probabilmente le opere "scritte", come i poemi o i testi che Platone e Aristotele avevano redatto per la pubblicazione, erano sfuggite a queste violenze editoriali. Ma qual era lo stato iniziale dei trattati di scuola di Aristotele editi da Andronico? È qui che occorre tenere conto del secondo intervento. I testi del *corpus* non sembrano essere appunti presi dagli allievi durante le lezioni o preparati dallo stesso Aristotele, come a volte si è detto. Essi appaiono piuttosto il risultato di un lavoro collettivo, nel quale il maestro incorporava alcune delle critiche e dei commenti degli astanti, che di fatto più che allievi erano colleghi. Tale carattere collettivo dell'elaborazione dei suoi testi dovette sollevare gli editori successivi dagli ultimi scrupoli, per pochi che ne abbiano avuti, al momento di intervenire sul *corpus* che era stato loro trasmesso. Questi dati testuali costringono le ipotesi cronologiche dei commentatori odierni in un irrimediabile circolo vizioso. Poiché i testi del nostro *corpus* aristotelico non sono propriamente *di mano di Aristotele*, essi non possono essere studiati oggettivamente, vale a dire secondo i criteri stilistici come quelli che hanno permesso agli interpreti di mettersi più o meno d'accordo sulla cronologia dei dialoghi, o almeno di gruppi di dialoghi, di Platone.[28]»

Oggi degli scritti di Aristotele si sogliono distinguere le opere giovanili, a cui egli cominciò a lavorare già nel 364 a.C., da quelle della maturità.

Scritti giovanili (essoterici)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Opere essoteriche (Aristotele)***.

A questo gruppo appartengono, tra le altre, le seguenti opere, di cui restano solo frammenti: *Grillo*, *Sulle idee*, *Sul Bene*, *Sui poeti*, *Eudemo*, *Protreptico* e *Sulla filosofia*.

Opere della maturità

Della produzione filosofica aristotelica più matura ci sono giunti solo gli scritti composti per il suo insegnamento nel Peripato, detti *libri acroamatici* (in greco: "ciò che si ascolta") o *esoterici*; oltre a questi, come esposto in precedenza, Aristotele aveva scritto e pubblicato, durante la sua precedente permanenza nell'Accademia di Platone, anche dei dialoghi destinati al pubblico, per questo motivo detti *essoterici*, che sono però pervenuti in frammenti. Questi dialoghi giovanili furono letti e discussi dai commentatori fino al VI secolo d.C.

A seguito della chiusura dell'Accademia ateniese ordinata nel 529 da Giustiniano e alla diaspora di quegli accademici, queste opere si dispersero e furono dimenticate, mentre di Aristotele rimasero solo i trattati esoterici; questi, a loro volta, erano stati dimenticati a lungo dopo la morte del Maestro fino ad essere ritrovati, alla fine del II secolo a.C., da un bibliofilo ateniese, Apellicone di Teo, in una cantina appartenente agli eredi di Neleo, figlio di Corisco, entrambi seguaci di Aristotele nella scuola di Asso. Apellicone li acquistò, portandoli ad Atene, e qui Silla li sequestrò nel saccheggio di Atene dell'84 a.C., portandoli quindi a Roma, dove furono ordinati e pubblicati da Andronico da Rodi.

L'insieme di queste opere può essere ordinato per argomenti omogenei:

- Logica, scritti raccolti successivamente nel titolo complessivo di *Organon* ("strumento"), comprendenti:

1. Categorie (un libro)
2. Sull'interpretazione (un libro)
3. Analitici primi (due libri)
4. Analitici secondi[29] (due libri)
5. Topici (otto libri)
6. Elenchi sofistici (un libro)

- Metafisica[30] (quattordici libri)
- Fisica (otto libri) con scritti correlati:

1. Sul cielo (quattro libri)
2. Sulla generazione e corruzione (due libri)
3. Meteorologica (quattro libri)
4. Storia degli animali (un libro)
5. Sulle parti degli animali (un libro)
6. Sulla generazione degli animali (un libro)
7. Sulle migrazioni degli animali (un libro)

8. Sul movimento degli animali (un libro)

- Sull'anima (tre libri) con scritti correlati (i cosiddetti *Parva naturalia*):

1. Sensazione e sensibile (un libro)
2. Memoria e reminiscenza (un libro)
3. Il sonno (un libro)
4. I sogni (un libro)
5. La divinazione mediante i sogni (un libro)
6. Lunghezza e brevità della vita (un libro)
7. Giovinezza e vecchiaia (un libro)
8. La respirazione (un libro)

- Etica, comprendente

1. Etica Nicomachea (dieci libri)
2. Etica Eudemia (otto libri)
3. Grande etica (due libri)

- Politica (otto libri) correlata alla

1. Costituzione degli Ateniesi

- Retorica (tre libri)
- Poetica.

Apocrifi

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Pseudo-Aristotele***.

Nel corso dei secoli ad Aristotele furono attribuite molte altre opere pseudepigrafe, che la filologia odierna ha riconosciuto come spurie e indicato genericamente come pseudo-aristoteliche.

La *Retorica ad Alessandro* è un trattato di retorica che ora si ritiene generalmente che sia opera di Anassimene di Lampsaco.

I *Problemi* raggiunsero la loro forma finale tra il III secolo a.C. e il VI secolo d.C. Il lavoro è diviso per argomento in 38 sezioni e il tutto contiene quasi 900 problemi. Qualche esempio può chiarire la tipologia dell'opera. L'autore si chiede: come mai sedendosi vicino al fuoco si avverte la necessità di orinare? La sua risposta è: perché il fuoco scioglie le cose solide. È chiaro che, se avesse ragione, allontanandosi dal fuoco dovrebbe anche passare la voglia[31]. Un altro dei *Problemi* è: come mai soffiando sulle mani queste si scaldano, mentre soffiando sulla zuppa questa si raffredda? La risposta è: perché quando si soffia sulla minestra, si tiene la bocca quasi chiusa, dunque il calore dell'aria rimane dentro la bocca e quel poco che esce fuori evapora subito per la violenza del soffio[32].

Le *Audizioni meravigliose* appartengono al genere della paradossografia, peraltro non ignota allo stesso Aristotele, ad esempio nella *Historia animalium*: ad esempio, tra le altre curiosità dell'operetta, si riporta che, sull'isola di Creta, le capre ferite dai cacciatori si cibano di un'erba, chiamata Dittamo, che subito fa uscire la freccia e sana la ferita[33].

Oltre a questi si ricordano anche l'*Economico*, *Le piante*, *I colori*, *Questioni meccaniche* e altre ancora.

La filosofia: scienza delle cause e ricerca delle essenze

La filosofia di Aristotele muove dalla stessa esigenza platonica di ricercare un princìpio eterno e immutabile che spieghi il modo in cui avvengono i mutamenti della natura. Come il suo maestro Platone, Aristotele ha ben presente la contrapposizione filosofica venutasi a creare tra Parmenide ed Eraclito; anche lui pertanto si propone di conciliare le loro rispettive posizioni di pensiero: l'Essere statico del primo con l'incessante divenire del secondo. Per cui tutto muta in natura, tutto «scorre», ma non a caso: seguendo sempre certi schemi o regole fisse.

Aristotele con il volto di Bastiano da Sangallo. Dettaglio dalla *Scuola di Atene* di Raffaello Sanzio (1509)

A differenza di Platone, tuttavia, Aristotele ritiene che le forme in grado di guidare la materia non si trovino al di fuori di essa: non ha senso secondo lui sdoppiare gli enti per cercare poi di riconciliarli in qualche modo; ogni realtà invece deve avere in sé stessa, e non in cielo, le leggi del proprio costituirsi.

Il fatto che tutti i fenomeni naturali siano soggetti a costante mutamento significa per Aristotele che nella materia è sempre insita la possibilità di raggiungere una forma precisa. Compito della filosofia è proprio quello di scoprire le cause che determinano il perché un oggetto tenda ad evolversi in un certo modo e non diversamente. Aristotele parla in proposito di quattro cause, che sono le seguenti:

1. *causa formale*: consiste nelle qualità specifiche dell'oggetto stesso, nella sua essenza;
2. *causa materiale*: la materia è il sostrato senza cui l'oggetto non esisterebbe;
3. *causa efficiente*: è l'agente che determina operativamente il mutamento;
4. *causa finale*: la più importante di tutte, in virtù della quale esiste un'intenzionalità nella natura; è lo scopo per cui una certa realtà esiste.

La scienza delle cause consente di affrontare in maniera più sistematica e razionale il problema dell'Essere e delle sue possibili determinazioni, sorto la prima volta con Parmenide. Quest'ultimo aveva detto dell'Essere soltanto che *è*, e non può non essere, ma non aveva aggiunto *cosa* esso sia, lasciandolo senza un predicato. Ne risultava un concetto evanescente, che rischiava di venir confuso col non-essere. Aristotele con la sua ontologia si propone allora di mostrare che l'essere è determinato in una molteplicità di attributi, che lo rendono multilaterale pur nella sua unità.

Ontologia e metafisica

L'ontologia, in quanto metafisica (secondo la terminologia introdotta da Andronico di Rodi), è la "filosofia prima" aristotelica, che ha come suo primario oggetto di indagine l'essere *in quanto tale*, e solo in via subordinata l'*ente* (dal greco ὄντος, genitivo di ὤν, *essente*). *"In quanto tale"* significa a prescindere dai suoi aspetti accidentali, e quindi in maniera scientifica. Solo di ciò che permane come sostrato fisso e immutabile, infatti, si può avere una conoscenza sempre valida e universale, a differenza degli *enti* soggetti a generazione e corruzione, ragion per cui «del particolare non si dà scienza».[34]

Per conoscere gli enti occorrerà dunque fare sempre riferimento all'Essere; Aristotele intende per *ente* tutto ciò che esiste, nel senso che deve ad altro la propria sussistenza,[35] a differenza dell'Essere che invece *è* in sé e per sé: mentre l'Essere è uno, gli enti non sono tutti uguali. Per il filosofo essi hanno vari significati: l'ente è un "*pollachòs legòmenon*" (dal greco πολλαχῶς λεγόμενον), ossia si può «dire in molti modi». Ente sarà ad esempio un uomo, così come il suo colore della pelle.

Introducendo gli enti, Aristotele cerca di risolvere il problema ontologico di conciliare l'essere parmenideo col divenire di Eraclito, facendo dell'ente un *sinolo* indivisibile di materia e forma: come già accennato, infatti, la materia possiede un suo modo specifico di evolversi, ha in sé una possibilità che essa tende a mettere in atto. Ogni mutamento della natura è quindi un passaggio dalla potenza alla realtà, in virtù di un'*entelechia*, di una ragione interna che struttura e fa evolvere ogni organismo secondo leggi sue proprie. Cercando di superare il dualismo di Platone in seno all'essere, Aristotele sostiene così l'immanenza dell'universale. La sua soluzione tuttavia risente fortemente dell'impostazione platonica, perché, come già il suo predecessore, anche lui concepisce l'essere in forma gerarchica:[36] per cui da un lato vi è l'Essere eterno e immutabile, identificato con la vera realtà, che basta a sé stesso in quanto perfettamente realizzato; dall'altro vi è l'essere in potenza, proprio degli *enti*, che per costoro è soltanto la *possibilità* di attuare se stessi, di realizzare la loro forma in atto, la loro essenza. Anche il non-essere quindi in qualche modo *è*, almeno come *poter-essere*. E il divenire consiste propriamente in questo perenne passaggio verso l'essere in atto.[37]

La Sostanza: prima e seconda

Il genere sommo di cui il filosofo si occupa maggiormente è quello di sostanza, classificata in *sostanza prima* e *sostanza seconda*. La prima è relativa ad un singolo essere, un determinato uomo, un certo animale o una pianta, ossia tutto ciò che ha sussistenza autonoma. La *sostanza seconda* invece è costituita da sostantivi generici che determinano un oggetto in un certo modo, è la risposta a "che cos'è" quell'oggetto, *ti estì* (dal greco τί ἐστί), specificando meglio la *sostanza prima*. Nella frase «il Sole è un astro» ad esempio, *Sole*, nome proprio e specifico di una stella, è sostanza prima, mentre *astro*, nome generico che ne specifica l'essenza o la natura, è sostanza seconda. Di fatto, se si prescinde dall'aspetto materiale, la sostanza è sinonimo di essenza (οὐσία, *usìa*).[38] Ogni realtà può essere detta che *"è"* in quanto esprime la sostanza. Un altro termine utilizzato per indicarla è *sinolo* di materia e forma.

Nonostante le molteplici valenze che assumono gli enti, tutti richiamano inevitabilmente in un modo o nell'altro il concetto di sostanza, termine introdotto da Aristotele per indicare *ciò che è in sé e per sé*, e che per essere non ha bisogno di esistere. La sostanza è uno dei dieci *predicamenti* dell'essere, ossia di quelle dieci categorie entro cui classificare gli enti sulla base della loro differenza. Esse sono: sostanza, qualità, quantità, dove, quando, relazione, agire, subire, avere, giacere.

Le dieci categorie possono anche essere definite generi massimi, poiché permettono la completa classificazione degli enti. Non vanno confuse con i cinque generi sommi platonici, perché se Platone cercava categorie universali cui partecipassero tutte le idee, Aristotele cerca categorie cui gli enti partecipino in base alla loro diversità: non esiste infatti una categoria a cui tutti gli enti tangibili partecipino, proprio perché il suo scopo non è quello della *reductio ad unum* o omologazione (far confluire tutti gli oggetti di studio in un unico grande calderone).

A differenza della sostanza, le nove rimanenti categorie si devono invece definire "accidenti" in quanto non hanno vita indipendente, ma esistono solo nel momento in cui ineriscono alla sostanza. Il giallo, per esempio, non è un ente autonomo come un uomo. Perciò nella frase «il Sole è giallo», *Sole* è sempre

sostanza prima, mentre *giallo* è accidente della sostanza, appartenente alla categoria della qualità.

Lo stesso filosofo afferma quanto sia inutile ogni scienza che si occupi di enti dotati delle medesime caratteristiche: la matematica studia gli enti astratti deducibili solo con l'astrazione (in numeri), la fisica gli elementi naturali della physis (greco φύσις), l'ontologia, invece, studia gli enti. Ma in base a che cosa gli enti sono accomunati? Non certo il fatto di esistere, perché, come già detto, il filosofo nega a priori l'esistenza di una categoria che collochi in sé tutti gli enti (la categoria dell'essere che, infatti, li accomunerebbe tutti). Il termine ente è comunque una parola ambigua, proprio come "salutare". Esso vuol dire sano o indicare l'azione del cordiale saluto, tutto comunque richiama allo stesso concetto di salute.

Teologia

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Actus purus***.

Per Aristotele soltanto l'essere in atto fa sì che un ente in potenza possa evolversi; l'argomento ontologico diventa così teologico per passare alla dimostrazione della necessità dell'essere in atto.[39]

Il movimento viene analizzato rispetto alle quattro cause. Ogni oggetto è mosso da un altro, questo da un altro ancora, e così via a ritroso, ma alla fine della catena deve esistere un motore immobile, cioè Dio: "motore" perché è la meta finale a cui tutto tende, "immobile" perché causa incausata, essendo già realizzato in sé stesso come «atto puro».[40]

Tutti gli enti risentono della sua forza d'attrazione perché l'essenza, che in costoro è ancora qualcosa di potenziale, in Lui giunge a coincidere con l'esistenza, cioè è tradotta definitivamente in atto: il Suo essere non è più una possibilità, ma una necessità. In Lui tutto è compiuto perfettamente, e non v'è nessuna traccia del divenire, perché questo è appunto solo un passaggio. Non vi è neppure l'imperfezione della materia che continua invece a sussistere negli enti inferiori, i quali sono ancora una mescolanza, un insieme non coincidente di essenza ed esistenza, di potenza ed atto, di materia e forma.

> «Il primo motore dunque è un essere necessariamente esistente, e in quanto la sua esistenza è necessaria si identifica col bene, e sotto tale profilo è principio. […] Se, pertanto, Dio è sempre in uno stato di beatitudine, che noi conosciamo solo qualche volta, un tale stato è meraviglioso; e se la beatitudine di Dio è ancora maggiore essa deve essere oggetto di meraviglia ancora più grande. Ma Dio, è appunto, in tale stato!»
>
> (Aristotele, *Metafisica* XII (Λ), 1072, b 9-30[41])

Dio come atto puro è dunque privo di divenire, poiché in lui non avviene, come per ogni cosa materiale, il passaggio dalla potenza all'atto, ma questo non vuol dire che egli non sia attivo rappresentando anzi la più alta attività che possa esserci, il pensiero. Per Aristotele infatti la migliore delle azioni è quella legata all'attività *noetica*, non essendo soggetta alla corruzione del divenire.«Riguardo al pensiero […] sembra che esso solo possa esser separato, come l'eterno dal corruttibile»[42]

Ma cosa pensa l'atto puro? Il suo oggetto pensato, data la sua perfezione, non può essere che un oggetto perfetto quanto lui, cioè se stesso. Quindi l'atto puro, primo motore immobile, è "pensiero di pensiero":

> «Per quanto concerne l'intelligenza, sorgono alcune difficoltà. Essa pare, infatti, la più divina delle cose che, come tali, a noi si manifestano; ma, il comprendere quale sia la sua condizione per esser tale, presenta alcune difficoltà. Infatti, se non pensasse nulla, non potrebbe essere cosa divina, ma si troverebbe nella stessa condizione di chi dorme..[ma allora] che cosa pensa? ... Se, dunque, l'Intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa e il suo pensiero è pensiero di pensiero.[43]»

Come nell'Essere di Parmenide, Dio è pienezza della sostanza e quindi pensiero puro e la sua caratteristica principale è dunque la contemplazione autocosciente, fine a sé stessa, intesa come «pensiero di pensiero».

Gnoseologia

(**GRC**)	(**IT**)
«πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.»	«Tutti gli uomini per natura tendono al sapere.»

(Aristotele, *Metafisica*, I, 1)

Nell'ambito della filosofia della conoscenza, Aristotele sembra rivalutare l'importanza dell'esperienza sensibile, e tuttavia, al pari di Platone, mantiene fermo il presupposto secondo cui l'intelletto umano non si limita a recepire passivamente le impressioni sensoriali, ma svolge un ruolo attivo che gli consente di andare oltre le particolarità transitorie degli oggetti e di coglierne le cause.[44]

Esistono vari gradi del conoscere: secondo Aristotele all'inizio non ci sono idee innate nella nostra mente; questa rimane vuota se non percepiamo qualcosa attraverso i sensi. Ciò tuttavia non vuol dire che l'essere umano non abbia delle capacità innate di ordinare le conoscenze, raggruppandole in diverse classi e riuscendo a penetrare l'essenza propria di ciascuna di esse, con le quali stabilisce una corrispondenza.

Al livello più basso c'è la sensazione, che ha per oggetto entità particolari. La sensazione in potenza può sentire di tutto, ma solo nel momento in cui mette in atto una percezione specifica avviene il «sentire di sentire», che appartiene al cosiddetto senso «comune». La sensazione in atto rende attuale lo stesso oggetto percepito, ad esempio è l'udito a dare vita al suono, facendolo passare all'essere. Al grado successivo interviene la fantasia, facoltà dell'anima, che ha la capacità di rappresentare gli oggetti non più presenti ai sensi, producendo le immagini:[45] queste vengono ricevute dall'intelletto potenziale, per essere poi, in seguito a vari filtri, conservate dalla memoria, da cui nasce la generalizzazione dell'esperienza. Anche l'intelletto potenziale ha bisogno a sua volta di una realtà già in atto per potersi attivare. Ecco dunque che la conoscenza deve culminare infine con un trascendente *intelletto attivo*, che superando la potenza sappia vedere l'essenza in atto, ossia la forma. Questo passaggio supremo è reso possibile dall'intuizione (*nous*), la quale presuppone che la mente umana sia capace di pensare se stessa, ovvero sia dotata di consapevolezza e libertà; solo così essa può riuscire ad "astrarre" l'universale dalle realtà empiriche. L'approdo dal particolare all'universale, inizialmente avviato tramite i sensi dall'*epagoghè* (termine traducibile impropriamente con *induzione*) non possiede infatti nessun carattere di necessità o di consequenzialità logica, dato che la logica di Aristotele, a differenza di quella moderna, è solo deduttiva.[46] L'induzione per lui funge unicamente da stimolo, o sollecitazione, di un processo definitorio che comporta alla fine un'esperienza di tipo contemplativo:[47]

> «Non si può dire che il definire qualcosa consista nello sviluppare un'induzione attraverso i singoli casi manifesti, stabilendo cioè che l'oggetto nella sua totalità deve comportarsi in un certo modo […] Chi sviluppa un'induzione, infatti, non prova cos'è un oggetto, ma mostra che esso è, oppure che non è. In realtà, non si proverà certo l'essenza con la sensazione, né la si mostrerà con un dito.»
>
> (Aristotele, *Analitici secondi* II, 7, 92a-92b)

La conoscenza *noetica* che ne risulterà consiste quindi nella corrispondenza tra realtà e intelletto: come la sensazione s'identifica con ciò che è sentito, così l'intelletto attivo o agente (indicato col termine *nùs poietikòs*)[48] coincide con la verità del suo stesso oggetto,[49] implicando una componente divina in grado di farlo passare all'atto, per cui ad esempio un libro è un oggetto in potenza, che diventa un libro in atto solo quando viene pensato.[50]

Logica

Distinta dall'intelletto (*nous*) è la Logica, conoscenza dianoetica del pensiero discorsivo (*diànoia*),[51] che Aristotele teorizza nella forma rigorosamente deduttiva del sillogismo:[52] mentre l'intuizione (νούς) fornisce le verità supreme della conoscenza, la logica ne trae soltanto delle conclusioni formalmente corrette, scendendo dall'universale al particolare.[53][54]

Il termine propriamente utilizzato da Aristotele, infatti, non è *logica* ma *analitica*,[55] ("analisi" dal greco ἀνάλυσις - analysis- derivato di ἀναλύω - analyo) che vuol dire appunto "scomporre, risolvere nei suoi elementi", per indicare la risoluzione di un'asserzione nei suoi elementi costitutivi. In tal senso non è propriamente una scienza quanto uno strumento: non rientra né tra le scienze poetiche, né tra quelle pratiche né tra quelle teoretiche.[56] Oggi la filosofia considera la logica come una scienza a sé stante priva di contenuto ontologico, per Aristotele invece è una prima fondamentale facoltà, propedeutica a tutte le altre scienze,[57] che si occupa della struttura dell'oggetto, ossia dell'essere, in virtù della necessaria corrispondenza tra le forme del pensiero (analitica) e quelle della realtà (metafisica): una corrispondenza già data dal *nous* o intelletto, che la logica si limita a scomporre nelle sue parti.[51]

Alla logica aristotelica fu successivamente attribuito anche il termine di "Organon" (strumento) che le venne assegnato per la prima volta da Andronico di Rodi (I secolo a.C.) e ripreso da Alessandro di Afrodisia (II-III secolo d.C.)[58] che lo riferì agli scritti aristotelici che hanno come tema l'Analitica.

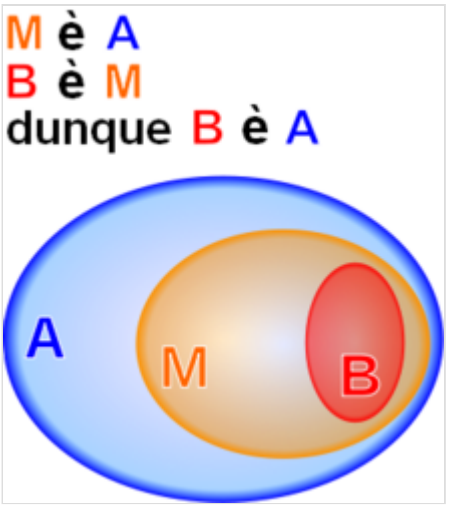
Analitici primi e Analitici secondi

Negli *Analitici primi*, prima parte della Logica, Aristotele espone le leggi che la guidano: non dimostrabili ma intuibili con un atto immediato,[59] sono il principio di identità, per il quale A = A, e quello di non-contraddizione, per cui A ≠ non-A.

Il sillogismo è un ragionamento concatenato che, partendo da due premesse di carattere generale, una "maggiore" e una "minore", giunge a una conclusione coerente su un piano particolare. Sia le premesse sia la conclusione sono proposizioni espresse nella forma soggetto-predicato. Un esempio di sillogismo è il seguente:

1. Tutti gli uomini sono mortali;
2. Socrate è uomo;
3. dunque Socrate è mortale.

Attraverso il sillogismo, la logica permette di ordinare in gruppi o categorie tutto ciò che si trova in natura, a condizione però di partire da premesse vere e certe:[60] i sillogismi infatti di per sé non danno nessuna garanzia di verità. Questo perché i princìpi primi, da cui il ragionamento prende le mosse, non possono essere a loro volta dimostrati, dato che proprio da essi deve scaturire la dimostrazione; solo l'intuizione intellettuale, opera dell'intelletto attivo, può dare loro un fondamento oggettivo e universale,[61] tramite quel processo conoscitivo sovra-razionale, che partendo come si è visto dall'*epagoghé*, culmina nell'astrazione dell'essenza.[62] Da questa poi la logica trarrà soltanto delle conseguenze coerenti da un punto di vista formale, facendo ricorso ai giudizi predicativi che corrispondono alle dieci categorie dell'essere.



Schema esemplificativo del sillogismo

Dialettica

Mentre la logica o analitica studia la deduzione a partire da premesse vere, la dialettica in Aristotele è semplicemente la tecnica con la quale uscire vittoriosi da una discussione. Questo successo, che non esclude comunque un effettivo raggiungimento della verità,[63] deriva dal prevalere con la propria tesi su quella sostenuta dall'avversario, nel rispetto di premesse su cui ci si è messi d'accordo prima dell'inizio del confronto: difatti la confutazione, l'aver ottenuto ragione e quindi l'aver vinto, si basava proprio sul portare l'interlocutore ad autocontraddirsi, mostrando dunque come la sua tesi, se sviluppata, avrebbe condotto a risultati illogici nei confronti delle premesse iniziali, considerate vere da entrambi. Certo era necessario che le premesse fossero considerate vere dal pubblico che assisteva al confronto, pertanto non di rado si sceglieva di accordarsi su premesse che fossero ritenute vere dai membri più influenti della società, così che essi potessero influenzare anche l'opinione altrui. La tecnica dialettica necessitava di un'ottima conoscenza delle parole e dei modi di unirle in proposizioni e, ancora, in periodi, pertanto il filosofo postula alcune teorie, quali quella della proposizione e quella del sillogismo, che permettono di capire come debba funzionare nei vari casi la parola. Prima di queste teorie, si sofferma sulla spiegazione dell'esistenza di parole univoche ed equivoche, ovvero da uno o più significato: deve essere la loro conoscenza accurata il primo necessario requisito per l'esperto di dialettica.

Teoria della proposizione

Una proposizione è un insieme di termini (o parole) i quali danno vita a un'affermazione, un giudizio. Questo può essere vero o falso, in base al riscontro con la realtà, mentre i singoli termini di per sé non possono essere veri o falsi se considerati da soli. Neppure tutte le proposizioni però rientrano nella dimensione del vero o falso: preghiere, invocazioni, ordini, sono destinati all'ambito poetico e di questi Aristotele non si occupa. Egli invece si occupa delle frasi a cui sole può essere riconosciuta la possibilità di essere vere o false, chiamandole categoriche, o dichiarative, o apofantiche. Le proposizioni categoriche possono avere qualità affermativa o negativa, e quantità universale (quando il soggetto è un genere e vi sono inclusi tutti gli appartenenti), particolare (si fa riferimento solo a una parte degli enti di un genere) o singolari (il soggetto è un individuo singolo), in base alla maggiore o minore generalità del soggetto. Aristotele non si preoccupa delle proposizioni singolari, soffermandosi solo sulle proposizioni affermative e negative, universali e particolari. Combinando questi tipi di proposizioni, risultano esserci quattro tipi di proposizioni-modello per il filosofo:

- universale affermativa,

- universale negativa,
- particolare affermativa,
- particolare negativa.

Etica

> «La dignità non consiste nel possedere onori ma nella coscienza di meritarli.[64]»

L'etica di cui tratta Aristotele attiene alla sfera del comportamento (dal greco *ethos*), ossia alla condotta da tenere per poter vivere un'esistenza felice. Coerentemente con la sua impostazione filosofica, l'atteggiamento più corretto è quello che realizza l'essenza di ognuno. Ne consegue l'identificazione di essere e valore: quanto più un ente realizza la propria ragion d'essere, tanto più esso vale. L'uomo in particolare realizza sé stesso praticando tre forme di vita: quella edonistica, incentrata sulla cura del corpo, quella politica, basata sul rapporto sociale con gli altri, e infine la via teoretica, situata al di sopra delle altre, che ha come scopo la conoscenza contemplativa della verità.

Le tre modalità di condotta vanno comunque integrate fra loro, senza privilegiare l'una a discapito dell'altra. L'uomo infatti deve saper sviluppare e assecondare armonicamente tutte e tre le potenzialità dell'anima che contraddistinguono il proprio essere o *entelechia*, e da Aristotele identificate con:

- l'anima vegetativa, comune anche alle piante e agli animali, che attiene ai processi nutritivi e riproduttivi;
- l'anima sensitiva, comune agli animali, che attiene alle passioni e ai desideri;
- l'anima razionale, che appartiene soltanto all'uomo, e consiste nell'esercizio dell'intelletto.

Sulla base di questa tripartizione,[65] Aristotele individua il piacere e la salute come scopo finale dell'anima vegetativa, risultante dall'equilibrio tra gli eccessi opposti, evitando ad esempio di mangiare troppo, o troppo poco. All'anima sensitiva egli assegna invece le cosiddette *virtù etiche*,[66] che sono abitudini di comportamento acquisite allenando la ragione a dominare sugli impulsi, attraverso la ricerca del «giusto mezzo» fra estreme passioni:[67] ad esempio il coraggio è l'atteggiamento mediano da preferire tra la viltà e la temerarietà. Essendo l'uomo un «animale sociale», l'equilibrio è ciò che deve guidare i suoi rapporti con gli altri; questi devono essere improntati al giusto riconoscimento degli onori e del prestigio derivanti dall'esercizio delle cariche pubbliche. Le diverse virtù etiche sono quindi tutte riassunte dalla virtù della giustizia.

All'anima razionale infine Aristotele assegna le cosiddette *virtù dianoetiche*, suddivise in *calcolative* e *scientifiche*. Le facoltà *calcolative* hanno una finalità pratica, sono strumenti in vista di qualcos'altro: l'arte (*tèchne*) ha un fine produttivo, la saggezza o prudenza (*phrònesis*) serve a dirigere le virtù etiche, oltre a guidare l'azione politica. Se queste virtù vanno perseguite in vista di un bene più alto, alla fine tuttavia deve pur sussistere un bene da perseguire per sé stesso. Le facoltà *scientifiche*, mirando alla conoscenza disinteressata della verità, non si prefiggono appunto nessun altro obiettivo al di fuori della sapienza in sé (*sophìa*). A questa virtù suprema concorrono le due

Virtù etiche	Virtù dianoetiche
▪ Giustizia ▪▪ Coraggio ▪▪ Temperanza ▪▪ Liberalità ▪▪ Magnificenza ▪▪ Magnanimità ▪▪ Mansuetudine	▪ Virtù calcolative ▪▪ Arte ▪▪ Prudenza ▪ Virtù scientifiche ▪▪ Sapienza ▪▪▪ Scienza ▪▪▪ Intelligenza

facoltà conoscitive della gnoseologia: la scienza (*epistème*), che è la capacità della logica di compiere dimostrazioni; e l'intelligenza (*nùs*), che fornisce i princìpi primi da cui scaturiscono quelle dimostrazioni. Aristotele introduce così una concezione della sapienza intesa come "stile di vita" slegato da ogni finalità pratica, e che pur rappresentando l'inclinazione naturale di tutti gli uomini solo i filosofi realizzano a pieno, mettendo in atto un sapere che non serve a nulla, ma proprio per questo non dovrà piegarsi a nessuna servitù: un sapere assolutamente libero. La contemplazione della verità è quindi un'attività fine a sé stessa, nella quale consiste propriamente la felicità (*eudaimonìa*), ed è quella che distingue l'uomo dagli altri animali rendendolo più simile a Dio, già definito da Aristotele come «pensiero di pensiero», pura riflessione autosufficiente che nulla deve ricercare al di fuori di sé.

> «Se in verità l'intelletto è qualcosa di divino in confronto all'uomo, anche la vita secondo esso è divina in confronto alla vita umana.»
>
> (Aristotele, *Etica Nicomachea*, X.7, 1177 b30-31)

Politica

L'etica di Aristotele, che pone l'accento sul «giusto mezzo» come via maestra per diventare persone felici e armoniche, segue da vicino i dettami della scienza medica greca, basata similmente sull'equilibrio e la moderazione. Allo stesso modo, le tre possibili forme politiche dello Stato (monarchia, aristocrazia, e *politeia*) devono guardarsi dall'estremismo delle loro rispettive degenerazioni: tirannide, oligarchia e democrazia (o oclocrazia).[68] La *politeia* è realisticamente la migliore fra le tre costituzioni perché, facendo leva sul ceto medio benestante, è più incline alla misura e alla stabilità: essa prende il meglio della democrazia e dell'oligarchia, pervenendo ad una loro commistione. Nella *politeia* infatti le cariche pubbliche sono elettive, come nell'oligarchia, ma indipendenti dal censo, come nella democrazia[69]. Quest'ultima invece è un governo dei poveri che, in quanto tali, possono portare a scompaginare lo Stato per cercare di sottrarre ai ricchi i loro beni.[70] Dal momento che la massa dei cittadini è solitamente costituita dai meno abbienti, la democrazia si identifica con l'oclocrazia.[71]

Il concetto di *philia*

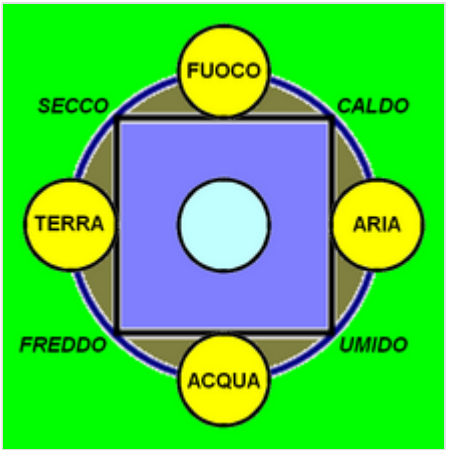
Nell'ottavo e nel nono libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele tratta anche del concetto d'amicizia (in greco φιλία *philìa*). Il filosofo comincia facendo l'analisi dei diversi fondamenti dell'amicizia: l'utile, il piacere e il bene; da questi derivano le tre tipologie d'amicizia: quella di utilità, di piacere, e di virtù. L'amicizia di utilità è tipica dei vecchi, quella di piacere degli uomini maturi e dei giovani; gli amici in queste due tipologie non si amano di *per se stessi* ma solamente per i vantaggi che traggono dal loro legame: per tale motivo questi tipi di amicizia, basandosi sui bisogni e desideri umani, che sono volubili, si creano e si dissolvono con facilità. L'unica vera amicizia è quella di virtù, stabile perché si fonda sul bene, caratteristica degli uomini buoni. L'amicizia di virtù presuppone due condizioni fondamentali: l'uguaglianza fra gli amici (a livello di intelligenza, ricchezza, educazione ecc.) e la consuetudine di vita. L'amicizia si distingue dalla benevolenza, che può non essere corrisposta, e dall'amore, perché nell'amore entrano in gioco fattori istintuali. Aristotele tuttavia non esclude che un rapporto d'amore possa trasformarsi poi in una vera e propria amicizia. La *philia* aristotelica esprime quindi il legame tra amicizia e reciprocità, fondato sul riconoscimento dei meriti e sul reciproco desiderio del bene per l'altro.

Arte

L'arte, per Aristotele, è mimesi o imitazione, e non è negativa, come in Platone, ma significa essere creativi come lo è la natura. L'arte è un'attività che, lungi dal riprodurre passivamente la parvenza della realtà, quasi la ricrea secondo una nuova dimensione: è la dimensione del possibile e del verosimile. Sotto questo punto di vista, l'arte è una forma di conoscenza non logica ma simbolica. Rappresenta l'analogo della scienza: lo storico scrive fatti realmente accaduti, il poeta fatti che possono accadere.

Cosmologia

Aristotele tratta nelle sue opere (in particolare nella *Fisica* e nel *De coelo*) della conformazione dell'universo. Aristotele propone un modello geocentrico, che pone cioè la Terra al centro dell'universo.



I quattro elementi e le loro relazioni

Secondo Aristotele, la Terra è formata da quattro elementi: la terra, l'aria, il fuoco e l'acqua. Le varie composizioni degli elementi costituiscono tutto ciò che si trova nel mondo sublunare, cioè sotto l'orbita della Luna. Ogni elemento possiede due delle quattro qualità (o «attributi») della materia:

- il *secco* (terra e fuoco),
- l'*umido* (aria ed acqua),
- il *freddo* (acqua e terra),
- il *caldo* (fuoco e aria).

Ogni elemento ha la tendenza a rimanere o a tornare nel proprio *luogo naturale*, che per la terra e l'acqua è il *basso*, mentre per l'aria e il fuoco è l'*alto*. La Terra come pianeta, quindi, non può che stare al centro dell'universo, poiché è formata dai due elementi tendenti al basso, e il "basso assoluto" è proprio il centro dell'universo.

Riguardo a ciò che si trova oltre la Terra, Aristotele lo riteneva composto di un quinto elemento (o essenza): l'etere. Questo, che non esiste sulla Terra, sarebbe privo di massa, invisibile e, soprattutto, eterno ed inalterabile: queste due ultime caratteristiche sanciscono un confine tra i luoghi sub-lunari del mutamento (la Terra) e i luoghi immutabili (il cosmo).

Aristotele riteneva che i corpi celesti si muovessero su sfere concentriche (in numero di cinquantacinque, ventidue in più delle 33 di Callippo). Oltre la Terra per lui vi erano, in ordine, la Luna, Mercurio, Venere, il Sole, Marte, Giove, Saturno, e, infine, il cielo delle stelle fisse, così chiamate perché sembravano come incastonate sulla volta celeste e perciò immobili nelle loro posizioni.

La sfera delle stelle fisse è chiamata da Aristotele *primo mobile* perché metteva tutte le altre sfere in movimento. Poiché ogni effetto risale a una causa, il moto delle stelle fisse deve dipendere da una *causa prima*, una causa che deve essere incausata affinché non si risalga all'infinito nella ricerca della prima causa. Nella catena dei movimenti vi è dunque il primo motore immobile, causa di movimento ma di per sé immobile, poiché essendo atto *puro*, in quanto immateriale, in lui non vi è divenire e movimento: egli rimane eternamente identico a sé stesso, immobile e distante dalle cose terrene[72] ma tuttavia egli è anche "motore" in quanto la sua presenza mette in moto tutto ciò che è imperfetto che guarda, aspira e tende a Lui come una somma perfezione identificabile con la divinità suprema (mentre le altre divinità risiedevano all'interno del cosmo presidiando al movimento delle singole sfere).Il *primo mobile* si muove quindi per un

desiderio di natura intellettiva, cioè tende a Dio come propria *causa finale*. Cercando dunque di imitare la sua perfetta immobilità, esso è contraddistinto dal moto più regolare e uniforme che ci sia: quello circolare.[73]

Aristotele era convinto dell'*unicità* e della *finitezza* dell'universo: l'unicità perché se esistesse un altro universo sarebbe composto sostanzialmente dei medesimi elementi del nostro, i quali tenderebbero, per i *luoghi naturali*, ad avvicinarsi al nostro fino a ricongiungersi completamente con esso, ciò che prova l'unicità del nostro universo; la finitezza perché in uno spazio infinito non potrebbe esistere alcun centro, ciò che contravverrebbe alla teoria dei *luoghi naturali*.

Biologia

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Cardiocentrismo****.*

Aristotele ha fondato la biologia come scienza empirica, compiendo un importante salto di qualità (almeno stando alle fonti che ci sono rimaste) nell'accuratezza e nella completezza descrittiva delle forme viventi, e soprattutto introducendo importanti schemi concettuali che si sono conservati nei secoli successivi.

L'*Historia animalium* contiene la descrizione di 581 specie diverse, osservate per lo più durante la permanenza in Asia Minore e a Lesbo. Questi dati biologici vengono organizzati e classificati nel *De partibus animalium*, nel quale vengono introdotti concetti fondamentali come quello di viviparità e oviparità, e sono impiegati criteri di classificazione delle specie in base all'habitat o a precise caratteristiche anatomiche, che sono in gran parte rimasti inalterati fino a Linneo. Un altrettanto importante conquista intellettuale è lo studio sistematico di quella che oggi chiamiamo anatomia comparata, che permette ad esempio ad Aristotele di classificare Delfini e Balene tra i mammiferi (essendo essi dotati di polmoni e non di branchie come i pesci).

Il *De generatione animalium* si occupa del modo in cui gli animali si riproducono. In quest'opera la generazione viene interpretata come trasmissione della forma (di cui è portatore il seme maschile) alla materia (rappresentata dal sangue mestruale femminile). Secondo Aristotele le specie sono eterne ed immutabili, e la riproduzione non determina mai cambiamenti nella sostanza, ma solo negli accidenti dei nuovi individui. Molto interessante è lo studio che Aristotele compie sugli embrioni, grazie al quale egli comprende che essi non si sviluppano attraverso la crescita di organi già tutti presenti fin dal concepimento, ma con la progressiva aggiunta di nuove strutture vitali.

Alcuni limiti della biologia aristotelica (come la generale sottovalutazione del ruolo del cervello, che Aristotele credeva destinato a raffreddare il sangue) furono superati con la scoperta, avvenuta in epoca ellenistica, del sistema nervoso. In molti altri casi un superamento della biologia aristotelica si è avuto solo nel Settecento. Alcune delle sue osservazioni in ambito zoologico tuttavia sono state confermate solo nel XIX secolo.

Sulle donne

> «[...] La teorizzazione più significativa della subalternità della donna è quella elaborata da Aristotele nella *Politica*... la funzione della donna nella famiglia è quella, imposta dalla differenza sessuale, di cooperare con il maschio ai fini della procreazione e della cura dei figli e della casa...se l'uomo si distingue dagli animali per il possesso della facoltà razionale, la donna si distingue a sua volta dall'uomo maschio perché dotata di una razionalità solo parziale e, per così dire, "dimezzata".

> La ragione e la competenza linguistica della donna sarebbero ristrette e limitate alla capacità di comprendere e obbedire agli ordini del capofamiglia. Anche nell'ambito della procreazione, alla donna è assegnato da Aristotele un ruolo secondario. Nel concepimento, la madre interviene infatti come materia, cui il padre imprime il suggello della propria forma...[74]»

Nella *Politica* Aristotele scrive:

> «Tutti hanno le varie parti dell'anima, ma in misura differente, perché lo schiavo non ha affatto la facoltà deliberativa, la femmina ce l'ha, ma incapace e il fanciullo ce l'ha, ma imperfetta.[75]»

Nella *Historia animalium* Aristotele scrive che la riproduzione è comune ad entrambi i sessi: «...il maschio è portatore del principio del mutamento e della generazione...la femmina di quello della materia.» Poiché «[…] la prima causa motrice cui appartengono l'essenza e la forma è migliore e più divina per natura della materia, il principio del mutamento, cui appartiene il maschio, è migliore e più divino della materia, a cui appartiene la femmina.»[76]

L'analisi aristotelica della procreazione descrive dunque un elemento maschile attivo e "animante" che porta la vita ad un inerte e passivo elemento femminile. Sulla base di ciò, e in forza della visione del filosofo relativa alle abilità della donna, al suo temperamento e al suo ruolo nella società, Aristotele è stato giudicato in alcuni ambienti universitari statunitensi vicini all'ideologia femminista un misogino[77].

Lo Stagirita è inoltre considerato da alcune ideologie femministe moderne un ideologo storico del patriarcato, del sessismo e dell'ineguaglianza[78].

I rilievi dell'ideologia femminista, tuttavia, paiono non considerare che Aristotele non faceva che rispecchiare *in toto* l'immagine della donna nella cultura greca, consegnata alla vita domestica ed esclusa dallo spazio pubblico. D'altra parte, Aristotele ha attribuito lo stesso peso alla felicità delle donne e a quella degli uomini. Nella sua *Retorica* commentò che una società non può essere felice, se anche la donna non lo è: in luoghi come Sparta, dove la sorte delle donne è spiacevole, ci può essere solo, nella società, una felicità dimezzata[79][80].

Fortuna di Aristotele

> «[Aristotele è] una regola e un modello che la natura ha concepito per mostrare quale sia la perfezione estrema dell'uomo. [...] La dottrina di Aristotele è la suprema verità, perché la sua mente fu l'espressione più alta della mente umana. Perciò con ragione è stato detto che egli fu creato, e a noi offerto, dalla divina Provvidenza perché potessimo conoscere tutto ciò che può essere conosciuto. Sia lode a Dio, che conferì a quest'uomo una perfezione tale da differenziarlo da tutti gli altri uomini, e lo fece avvicinare al più alto grado di dignità che il genere umano possa conseguire.»
>
> (Averrois Cordubensis, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge (MA), The Mediaeval Academy of America, 1953, Libro terzo, capitolo 14, p. 433.[81])

La fortuna di Aristotele in Occidente è stata ed è immensa; in termini assoluti solo quella di Platone può in qualche modo esserle accostata. L'influenza di Aristotele rimase inalterata nel mondo antico dove si alternarono, grazie ai suoi seguaci, i due aspetti, naturalistico e speculativo, della filosofia dello Stagirita. Durante il Medioevo la tradizione aristotelica fu mantenuta viva dagli arabi, che grazie ai loro interessi per le scienze naturali produssero numerosi commenti e traduzioni del filosofo greco. I nomi più importanti di questo periodo furono Avicenna e Averroè in ambito islamico, e Mosè Maimonide in ambito ebraico. Il solo sabeo Abū Bishr Mattā b. Yūnus, ad esempio, tradusse gli *Analitici secondi*, la Poetica, il *De caelo*, gli *Elenchi sofistici*, il *De generazione et corruptione* e i *Meteorologica*. L'aristotelismo di questi interpreti risultava tuttavia particolarmente influenzato da elementi del neoplatonismo, corrente filosofica parallela con cui spesso si mescolò generando un sincretismo di culture.

Ritratto rinascimentale di Aristotele, dal frontespizio del commentario di Tommaso d'Aquino sulla Fisica (*Super Physicam Aristotelis*), 1595

Fu lo Stagirita a fondare e ordinare le diverse forme di conoscenza, creando i presupposti e i paradigmi dei linguaggi specialistici che vengono usati ancora oggi in campo scientifico. Mirando a creare un sistema globale del pensiero, furono di importanza basilare le sue formulazioni sulla fisica e sulla metafisica, sulla teologia, sull'ontologia, sulla matematica, sulla poetica, sul teatro, sull'arte, sulla musica, sulla logica, sulla retorica, sulla politica e sui governi, sull'etica, sulla grammatica, sull'oratoria e sulla dialettica, sulla linguistica, sulla biologia e sulla zoologia.

Come pochi altri filosofi, Aristotele ha avuto larga influenza su diversi pensatori delle epoche successive, che ammirarono il suo genio e analizzarono profondamente i suoi concetti: *auctoritas* metafisica nella Scolastica di Tommaso d'Aquino, oltre che nella tradizione islamica ed ebraica del Medioevo, il pensiero di Aristotele venne spesso ripreso nel Rinascimento[82]. Anche Dante Alighieri lo ricorda nella Divina Commedia:

> «Poi ch'innalzai un poco più le ciglia,
> vidi 'l maestro di color che sanno
> seder tra filosofica famiglia.
> Tutti lo miran, tutti onor li fanno.[83]»

Giungendo a influenzare gli studi di molti grandi filosofi del Novecento, gli elementi dell'aristotelismo sono oggetto di studio attivo ancora oggi, continuando a improntare di sé diversi aspetti della teologia cristiana. La filosofia del secondo Novecento ha inoltre sottolineato, con autori come Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, Alasdair MacIntyre o Philippa Ruth Foot, l'importanza per il dibattito odierno dell'impostazione etica di Aristotele, soprattutto per gli sviluppi che le furono dati da Tommaso d'Aquino.

Note

1. ^ La data di nascita (384/383 a.C.) e quella di morte (322 a.C.) sono state calcolate con ragionevole certezza da August Boeckh nel saggio "Hermias von Atarneus und Bündniss desselben mit den Erythräer" del 1853, ristampato in *Kleine Schriften*. VI, Leipzig, 1872, p

185-210, cfr. p. 195); per maggiori dettagli vedi Felix Jacoby in FGrHiSt 244 F 38. Ingemar Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957, p. 253.

2. ^ E. Berti, p. 15: «Sul luogo di nascita di Aristotele non esistono dubbi, in quanto esso si desume sia dal testamento, dove si diceva che Aristotele alla sua morte possedeva ancora la casa paterna a Stagíra, sia da un'iscrizione a lui contemporanea e conservata a Delfi, dove si dice che egli era figlio di Nicomaco, nato a Stagira. Questa era una città-stato della Grecia settentrionale, situata nella parte alta della penisola Calcidica, che in origine era stata una colonia secondo alcuni di Calcide e secondo altri di Andros. [...] Egli era dunque di stirpe greca e cittadino di una libera *polis*, anche se in seguito assoggettata dal re Filippo II di Macedonia».
3. ^ Secondo l'edizione 2008 dell'*Encyclopedia Britannica*, «Aristotele fu il primo vero scienziato della storia [...] ed ogni scienziato è in debito con lui» (*Encyclopædia Britannica (2007)*, in *The Britannica Guide to the 100 Most Influential Scientists, Running Press, p. 12.*, ISBN 9780762434213.)
4. ^ Michael Campbell, *Aristotle*, su *Behind the Name: The Etymology and History of First Names*. URL consultato il 4 giugno 2012.
5. ^ Valter Curzi, *Dizionario dei nomi*, Gremese Editore, 2003 p.20
6. ^ Tra gli altri:

   > «Aristotele nacque il 384 a.C. nella piccola città di Stagíra, l'odierna Stavro, sulla costa nord-est della penisola di Calcidica. Si è talvolta tentato di scoprire dei tratti non greci nel suo carattere, attribuendoli alla sua origine nordica; ma Stagira era una città greca nel più pieno senso della parola, colonizzata da Andro e da Calcide e parlava una varietà del dialetto ionico.»
   >
   > (William David.Ross, *Aristotele*, Milano, Feltrinelli, 1976, Capitolo I, p. 1)

7. ^ Pierre Pellegrin, *Il sapere greco. Dizionario critico* vol.II, (a cura di J. Brunschwig e Goffrey E.R. Lloyd), Torino, Einaudi, 2007, p.38.
8. ^ W.D.Ross, Aristotele, Feltrinelli, 1976, Capitolo I.
9. ^ G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, 1991, Capitolo I.
10. ^ *Etica Nicomachea*, X, 2, 1172b15. (tr. di Arianna Fermani, in Aristotele. *Le tre etiche*, Milano, Bompiani, 2008, p. 889.)
11. ^ *Enciclopedia italiana Treccani* alla voce corrispondente
12. ^ *Enciclopedia italiana Treccani, ibidem*
13. ^ Non risulta chiaro se Erpillide sia stata semplicemente una compagna oppure la seconda moglie di Aristotele, dopo la morte di Pizia: cfr. Enrico Berti, *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 11.
14. ^ *Vocabolario Treccani* alla voce "Peripato"
15. ^ Rebecca Solnit, *Storia del camminare*, Pearson Italia S.p.a., 2005, p. 16.
16. ^ M. De Bartolomeo - V. Magni, *Filosofia*.
17. ^ "Generalmente gli antichi narrano che morì di un male allo stomaco, ma non mancano versioni più romanzate." Carlo Natali, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 67.
18. ^ Berlino, Weidmannsche Bichhandlung, trad. it. di Guido Calogero, *Aristotele: prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze, La nuova Italia, 1935.
19. ^ τόποι; trad. it. in *Organon* curata da Giorgio Colli, Torino, Einaudi, 1955.
20. ^ Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, trad. it. di Pierluigi Donini, *Aristotele*, Milano, Mursia, 1966.

21. ^ P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia* (edizione italiana edita da Vita e Pensiero di Milano, vol.1 pp. 13-40
22. ^ *Il libro nel mondo antico*, Bari, Dedalo, 1992, pp. 184 e sgg.
23. ^ Sulla storia della biblioteca di Aristotele si veda: Paul Moraux, *L'Aristotelismo presso I Greci. Vol. I: La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a. C.*; Milano: Vita e pensiero, 2000, Parte prima: "Riscoperta del *Corpus Aristotelicum*. Prime edizioni", pp. 13-101 e Jonathan Barnes, "Roman Aristotle" In J. Barnes and M. Griffin, (eds.), *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 1-69.
24. ^ Diogene Laerzio V,62
25. ^ Strabone lo indica più bibliofilo che filosofo, ma forse bibliomane In Ateneo di Naucrati, (Deipnosofisti, V, 214c) si riporta che sottrasse dagli archivi di Atene gli antichi decreti degli Ateniesi
26. ^ Giuseppe Feola, *Alcune considerazioni sull'ordinamento del corpus biologico di Aristotele* (**PDF**), 2012.
27. ^ Plutarco *Silla* 26, 2
28. ^ Pierre Pellegin, *Il sapere greco. Dizionario critico*, vol. II p.43
29. ^ O "posteriori"; così in *Enciclopedia Italiana Treccani* alla voce "Aristotele"
30. ^ Occorre tener presente che Aristotele non ha mai denominato il suo libro "Metafisica", dato che egli non conosceva questo termine, non essendo ancora stato coniato. Il suo libro "Metafisica" fu così titolato successivamente dai curatori delle sue opere, che assemblarono sotto tale titolo dei papiri autonomi di cui si sconosce la data di compilazione. L'attribuzione di tale nome e il suo reale significato non sono chiari. Esso potrebbe infatti avere due significati: "ciò che va oltre la fisica" in senso assiologico, oppure ciò che nella collocazione dei libri andava inserito dopo la Fisica. Cfr. ad esempio:

    > «Più tardi sono stati raccolti in un libro che stranamente è stato chiamato "Metafisica" in effetti il nome può essere interpretato in due modi così come è stato fatto: da una parte ciò che è oltre la fisica in senso assiologico o gerarchico, e dall'altra semplicemente ciò che dal punto di vista della collocazione dei libri andava inserito dopo la Fisica.»
    >
    > (Andreas Kamp. In *Aristotele teoretico*: interviste a Gabriele Giannantoni, Andreas Kamp, Wolfang Kullmann, Emilio Lledó. *Le radici del pensiero filosofico*. Istituto dell'Enciclopedia Italiana)

31. ^ Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, XIX, 4 formula la questione in questi termini: «Vi sono dei libri di Aristotele, intitolati *Questioni fisiche* [Problemata Physica], che sono assai divertenti e pieni di opportune osservazioni d'ogni genere. [...] Così pure indaga perché colui che a lungo sta presso il fuoco abbia voglia di urinare. [...] Quanto all'urinare reso frequente dalla vicinanza al fuoco, si esprime con queste parole: Il fuoco dissolve la materia solida, come il sole fonde la neve». (Traduzione di Luigi Rusca, Milano, Rizzoli, 1968, pp. 572-573).
32. ^ Erasmo, *Adagi*, Milano, Bompiani, 2013, Centuria 8, n. 730, p. 711: *Ex eodem ore calidum et frigum efflare*: «Ma di questa cosa, che aveva meravigliato il satiro, espone il motivo Aristotele nei *Problemi*, sezione trentaquattresima, problema settimo [34,7,964a 10-18], e crede che ciò accada per questo motivo, cioè che chi alita fortemente non muove tutta l'aria, ma espira con la bocca molto stretta un po' di vento, in modo che il calore emesso dalla bocca svanisce subito per l'aria restante, che muove grazie al grandissimo impeto, e diventa freddo».
33. ^ Edizione in *Paradoxographorum Graecorum Reliquiae*, a cura di A. Giannini, Istituto Editoriale Italiano, 1966.
34. ^ Aristotele, *Opere*, *Metafisica* Z 15, 1039b28, Laterza, Bari 1973, pag. 225.

35. ^ "Esistere" va qui inteso nel senso etimologico, che sarà evidenziato tra gli altri da Heidegger, di «essere da» (da *ex-sistentia*), a differenza della sostanza che invece «è in sé e non in qualcos'altro» (Aristotele, *Metafisica*, 1046a, 26).
36. ^ G. Reale, *La metafisica aristotelica come prosecuzione delle istanze di fondo della metafisica platonica*, in «Pensamiento», n. 35 (1979), pagg. 133-143.
37. ^ Come si può notare, la difficoltà di Aristotele nel cercare di risolvere la questione dell'essere, una delle più difficili che la filosofia greca si trovò ad affrontare, si presenta rovesciata rispetto a Platone; costui aveva il problema di conciliare le idee con le realtà sensibili, Aristotele all'opposto di come salvaguardare l'essenza eterna e universale del singolo ente in seguito alla sua distruzione.
38. ^ *Metafisica*, Z 3, 1028 b 33.
39. ^ La teologia come «scienza del divino» è per Aristotele la filosofia nel senso più alto, essendo «scienza dell'essere in quanto essere» (*Metafisica*, VI, 1, 1026 a, 2-21).
40. ^ La caratteristica del suo essere "puro" dipende dal fatto che in Dio, come atto finale compiuto, non vi è la minima presenza della materia, la quale è soggetta a continue trasformazioni e quindi a corruzione.
41. ^ Secondo alcuni autori, Aristotele, usando la terminologia moderna, sarebbe un deista *ante litteram*: così Henry C. Vedder, *Socialism and the Ethics of Jesus*, (1912) Forgotten Books. p. 353. ISBN 9781440073427. "Per usare una nomenclatura moderna, Platone è teista, Aristotele è deista." Charles Bigg. Neoplatonism. Society for Promoting Christian Knowledge. p. 50. "La ragione di questa acuta morale che Atticus discerne, e qui ancora una volta aveva ragione, sta nel deismo di Aristotele. Il Deismo riguarda Dio, come creatore e allestitore del mondo, per poi lasciarlo a se stesso." Gary R. Habermas, David J. Baggett, ed. (2009). Did the Resurrection Happen?: A Conversation With Gary Habermas and Antony Flew. InterVarsity Press. p. 105. ISBN 9780830837182. "Mentre ha citato il male e la sofferenza, mi sono meravigliato della giustapposizione di Tony [Antony Flew] di scegliere tra deismo di Aristotele o la difesa del libero arbitrio, che pensa "dipende dalla previa accettazione di un quadro della rivelazione divina."
42. ^ Aristotele, *Dell'anima*, II, 1, 413b).
43. ^ Aristotele, *Metaph.*, 1074b 15 1075a 10
44. ^ «L'esperienza è conoscenza del particolare, mentre l'arte è conoscenza dell'universale. […] Gli empirici, infatti, sanno *il che*, non il *perché* […] Noi riteniamo che l'arte, più che l'esperienza, possa accostarsi alla scienza. […] Le sensazioni, da parte loro, sono indubbiamente fondamentali per l'acquisizione di conoscenze particolari, ma non ci spiegano le cause» (Aristotele, *Metafisica* I, 1, 981a - 981b).
45. ^ Tutto quanto si pensa, si pensa necessariamente per immagini» (Aristotele, *De anima*, III, 7, 432 a).
46. ^ Così Giovanni Reale: «Aristotele sottolinea che l'induzione non è propriamente un ragionamento, bensì un *esser condotto* dal particolare all'universale» (*Storia della filosofia antica*, vol. V, Vita e pensiero, 1983, pag. 142).
47. ^ Attribuendo a Socrate la scoperta dell'*epagoghè* come metodo di ricerca volto alla definizione delle essenze (espresso nella formula *"tì estì;"*, *che cos'è?*), Aristotele tuttavia riteneva che l'induzione conducesse a un'enumerazione incompleta di casi (cfr. *Topici* I, 12, 105 a 11-16). La generalizzazione a cui essa approda non ha fondamento alcuno se non sopravviene a darglielo l'intuizione *noetica*.
48. ^ *De anima*, III, 4.
49. ^ «La scienza in atto è identica con il suo oggetto» (*De anima*, III, 431 a, 1), o ancora «l'anima è, in un certo senso, tutti gli enti» (*ibid.*, 431 b, 20).

50. ^ «C'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le realtà, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, come una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto» (Aristotele, *Sull'anima*, libro III, in F. Volpi, *Dizionario delle opere filosofiche*, pag. 92, Mondadori, Milano 2000). Se questo intelletto produttivo e «separato» si identifichi col pensiero stesso di Dio, avente già in sé tutte le forme, è questione poco chiara che sarà a lungo dibattuta dalla filosofia araba e scolastica.
51. «Volendo, del resto, usar nomi più schiettamente aristotelici, si dovrebbe piuttosto parlare di principio noetico e di principio dianoetico: ché quella distinzione di forme logiche trovava appoggio anche nella precisa corrispondenza onde essa faceva corpo, nel sistema di Aristotele, con una distinzione di attività conoscitive, e cioè con quella per cui la conoscenza noetica dell'intelletto (νοῦς), appercezione unitaria dell'essenza" (νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι) differiva dalla conoscenza dianoetica del pensiero discorsivo (διάνοια), che i singoli contenuti noetici componeva e disponeva nei giudizî e nelle argomentazioni» (dall'enciclopedia *Treccani* alla voce "Logica" (http://www.treccani.it/enciclopedia/logica_%28Enciclopedia-Italiana%29/)).
52. ^ *Intelletto e ragione (http://www.filosofico.net/inteellettoearagione.htm)*, corso tenuto dal professor Massimo Mori, docente dell'Università di Torino.
53. ^ Guido Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, La Nuova Italia, Firenze 1968, dove si distingue nettamente l'aspetto *noetico* da quello *dianoetico* nella concezione gnoseologica aristotelica: mentre il *nous* fornisce un sapere intuitivo e immediato, la *dianoia* consiste in una forma inferiore di conoscenza, che si limita ad analizzare in maniera discorsiva le verità ottenute dall'attività noetica (pag. 15 e segg.).
54. ^ Cfr. anche C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I, Lipsia 1855; H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tubinga 1896-1900; J. Geyser, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, Münster 1917.
55. ^ «Se dovessimo fare una storia della logica antica fondandoci sul termine "logica", dovremmo escluderne Aristotele, perché egli non usa mai questo termine, che entra nel linguaggio filosofico probabilmente con gli Stoici. Aristotele chiama l'insieme delle sue ricerche sull'argomentazione e sulla predicazione con il nome di "analitica", intendendo con questo termine il procedimento di analisi, cioè di risoluzione di una proposizione nei suoi elementi componenti e nelle premesse da cui essa scaturisce» (G.Giannantoni (http://www.emsf.rai.it/dati/interviste/in_285.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20150924000454/http://www.emsf.rai.it/dati/interviste/in_285.htm) il 24 settembre 2015 in Internet Archive. in EMSF).
56. ^ «La Logica considera invece la forma che deve avere qualsiasi tipo di discorso che pretenda di dimostrare qualcosa e in genere che voglia essere probante. La logica mostra come procede il pensiero quando pensa , quale sia la struttura del ragionamento... è una sorta di propedeutica generale a tutte le scienze» (Giovanni Reale, *Il pensiero antico*, Vita e Pensiero, 2001, p.230).
57. ^ G.Reale su citato ritiene che Aristotele soltanto di sfuggita si è riferito alla Logica come "scienza" (*Rhet*, I, 4).
58. ^ Franco Volpi, *Dizionario delle opere filosofiche*, Pearson Italia S.p.a., 2000, p.78
59. ^ Le leggi della logica vengono appercepite o intuite con la stessa immediatezza *noetica* con cui si perviene alle "premesse" vere dalle quali ogni deduzione prende avvio, ma non sono da confondere con queste ultime (cfr. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, *op. cit.*
60. ^ «Per dimostrazione intendo il sillogismo scientifico [...] Sarà pure necessario che la scienza dimostrativa si costituisca sulla base di premesse vere, prime, immediate» (Aristotele, *Analitici Secondi*, I, 2, 71b).
61. ^ «Poiché non può sussistere nulla di più verace della scienza, se non l'intuizione, sarà l'intuizione ad avere come oggetto i principi» (*Analitici Secondi*, II, 19, l00b).

62. ^ Reale così commenta l'importanza attribuita all'intuizione da Aristotele negli *Analitici Secondi*: «Una pagina, come si vede, che dà ragione alla istanza di fondo del platonismo: la conoscenza discorsiva suppone a monte una conoscenza non discorsiva, la possibilità del sapere mediato suppone di necessità un sapere immediato» (G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, 1977, pag. 159).
63. ^ *Topici*, I, 2; *Topici*, I, 12.
64. ^ Aristotele discute il termine μεγαλοψυχία (megalopsuchia), reso in italiano con magnanimità, dignità, fierezza, principalmente nell'Etica Eudemia III, 5, e IV, 3 e nella Grande Etica (Magna Moralia) I, 25, ma la citazione che non compare in nessuno di questi testi viene tuttavia attribuita da Marcello Marino, *Leadership filosofica*, Morlacchi editore, Perugia 2008, pag. 56.
65. ^ *De Anima*, 414 a 29 - 415 a 10.
66. ^ Paolo Raciti, *La cittadinanza e le sue strutture di significato*, FrancoAngeli, 2004, pag. 41: «Questa parte dell'anima, pur essendo "senza regola", in qualche misura tiene conto della ragione posseduta dall'anima razionale».
67. ^ «La virtù è una disposizione abitudinaria riguardante la scelta, e consiste in una medietà in relazione a noi, determinata secondo un criterio, e precisamente il criterio in base al quale la determinerebbe l'uomo saggio. Medietà tra due vizi, quello per eccesso e quello per difetto» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 6).
68. ^ Oclocrazia, dal greco όχλος = moltitudine, massa, e κρατία = potere, è una forma di governo in cui le decisioni sono prese dalle masse.
69. ^ Aristotele, *Politica*,IV 9, 1294b
70. ^ Marcello Zanatta, *Introduzione alla filosofia di Aristotele*, cap. V, BUR, 2013.
71. ^ Fabio Cioffi e altri, *Il Discorso Filosofico 1*, Edizioni scolastiche Mondadori, p. 313
72. ^ «...il dio di Aristotele, lungi dall'organizzare provvidenzialmente il mondo, sta fermo ed è causa finale del moto del "primo mobile", ovvero del "cielo delle stelle fisse", che a lui tende come al proprio fine» (Diego Fusaro, *Filosofico.net (http://www.filosofico.net/aristfisicacommento.htm)*).
73. ^ Aristotele, *Fisica*, libro VIII.
74. ^ Fabio Cioffi, Giorgio Luppi, Amedeo Vigorelli, Emilio Zanette, Anna Bianchi, *Il discorso filosofico*, vol. 1, *L'età antica e medievale*, Bruno Mondadori editore, 2011.
75. ^ (*Politica*, 1260a, 13-14) in Aristotele, *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di Carlo Augusto Viano, Torino, UTET, 1955, p. 79,
76. ^ Aristotele, *Historia animalium*, libro VII, Laterza 2011
77. ^ Cynthia A. Freeland, *Feminist interpretations of Aristotle*, Pennsylvania State University Press, 1998, ISBN 978-0-271-01730-3.
78. ^ (**EN**) Johannes Morsink, *Was Aristotle's biology sexist?* (abstract), in *Journal of the History of Biology*, vol. 12, n. 1, primavera 1979, pp. 83-112, DOI:10.1007/BF00128136. URL consultato il 4 giugno 2012.
79. ^ *Retorica*, 1.5.6
80. ^ Per un confronto tra le opinioni di Platone e quelle di Aristotele sulle donne vedere: Nicholas D. Smith, "Plato and Aristotle on the Nature of Women", *Journal of the History of Philosophy*, 21, 1983, pp. 467-478.
81. ^ Edward Grant, *Le origini medievali della scienza moderna. Il contesto religioso, istituzionale e intellettuale*, Einaudi, Torino 2001, p. 105 e nota 11: «Testo di Averroè tradotto da David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, Helicon Press, Baltimore 1962, p. 181».
82. ^ Maria Elena Severini, *Il destino di un libro al servizio del sovrano: La "Politica" di Aristotele da Loys Le Roy a John Donne*, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, T. 75, No. 1 (2013), pp. 89-104.

83. ^ Divina Commedia/Inferno/Canto IV vv. 130-133 (https://it.wikisource.org/wiki/Divina_Commedia/Inferno/Canto_IV). Dante Alighieri, *Divina Commedia*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma 2007, p. 55.

Bibliografia

Edizione di riferimento per le citazioni delle opere aristoteliche:

- August Immanuel Bekker, *Aristotelis Opera*, G. Reimer, Berlino 1831-1870, 5 voll.
  - Ristampa a cura di Olof Gigon, De Gruyter, Berlino 1960-1961

Edizioni dei testi di Diogene Laerzio e Cicerone citati:

- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milano 2006 ISBN 88-452-3301-4
- Cicerone, *Tuscolane*, Milano, 1996 ISBN 88-17-17100-X
- Cicerone, *La natura divina*, Milano, 1998 ISBN 88-17-16828-9

Traduzioni italiane

- *Trattato dei governi*, a cura di Bernardo Segni, Milano: Sonzogno, 1905.
- *La retorica*, a cura di Annibale Caro, Milano: Rusconi, 1826.
- *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 4 voll., Bari: Laterza, 1973.
- *La Metafisica*, a cura di R. Bonghi, Milano: F.lli Bocca, 1942.
- *La Metafisica*, a cura di G. Reale, Milano: Rusconi, 1978².
- *Metafisica*, a cura di C. A. Viano, Torino: UTET 2005 ISBN 88-02-07171-3.
- *Metafisica*, a cura di Enrico Berti, Bari: Laterza, 2017.
- *Fisica*, a cura di R. Radice, Milano: Bompiani, 2011.
- *Le categorie*, a cura di M. Zanatta, Milano: BUR Rizzoli, 1989.
- *De interpretatione*, a cura di A. Zadro, Napoli: Loffredo, 1999.
- *Analitici primi*, a cura di M. Mignucci, Napoli: Loffredo, 1969.
- *Analitici secondi*, Organon IV. A cura di M. Mignucci, Bari: Laterza, 2007.
- *Topici*, a cura di A. Zadro, Loffredo, Napoli 1974.
- *Le confutazioni sofistiche*, Organon VI. A cura di P. Fait, Bari: Laterza, 2007.
- *L'anima*, introduzione, traduzione, note e apparati di Giancarlo Movia, testo greco a fronte, Milano: Rusconi, 1998².
- *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Milano: Rusconi, 1979.
- *La poetica*, a cura di C. Gavallotti, Milano: Valla-Mondadori, 1974.
- *Retorica*, a cura di Marco Dorati, Milano: Mondadori, 1996.
- *La politica*, a cura di C. Viano, Torino; UTET, 1966.
- *Opere biologiche*, a cura di M. Vegetti e D. Lanza, Torino: UTET, 1972.
- *Trattato sul cosmo per Alessandro*, a cura di G. Reale, Napoli: Loffredo, 1974 (l'attribuzione di quest'opera ad Aristotele è dubbia).
- *Organon. Le Categorie - De Interpretatione - Analitici primi - Analitici secondi - Topici - Confutazioni sofistiche ("Le Categorie" a cura di Marina Bernardini; "De Interpretatione" a cura di Lucia Palpacelli; "Analitici primi" a cura di Milena Bontempi; "Analitici secondi" a cura di Roberto Medda; "Topici" e "Confutazioni sofistiche" a cura di Arianna Fermani)*,

Coordinamento generale di Maurizio Migliori, Testo greco a fronte, Collana Il pensiero occidentale, Milano, Bompiani, 2016, ISBN 978-88-452-8164-8.

- *Scritti politici. Costituzioni, Costituzione degli Ateniesi, Politica, Economia, Lettera ad Alessandro sul Regno, Frammenti dei dialoghi politici,* a cura di Federico Leonardi, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2021, ISBN 9788849849547

Traduzioni latine

- Aristotele, *Meteorologica*, Venezia, Al segno della Fontana, 1560.
- Aristotele, *De plantis*, Venezia, Al segno della Fontana, 1560.
- Aristotele, *Historia animalium*, Venezia, Al segno della Fontana, 1560.
- Aristotele, *De partibus animalium*, Venezia, Al segno della Fontana, 1560.
- Aristotele, *De animalium incessu*, Venezia, Al segno della Fontana, 1560.

METEOROLO.
Tomus sextus operum.
ARISTOTELIS
STAGIRITAE,
PERIPATETICORVM PRINCIPIS,
Naturalis eam Philosophiae adferens sectionem,
QVAE AD METEOROLOGICORVM,
VENETIIS M D L X.

Meteorologica, 1560

Letteratura critica

- Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Cedam, Padova, 1962
- Enrico Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977. ISBN 88-452-3272-7
- Enrico Berti, *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997
- Enrico Berti, *Profilo di Aristotele*, Roma, Edizioni Studium, 2012 [1979], ISBN 978-88-382-4202-1.
- Guido Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica* [1927], La Nuova Italia, Firenze 1968
- Giuseppe Cambiano e Luciana Repici (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, LED Edizioni Universitarie, Milano, 1993. ISBN 88-7916-035-4
- Ingemar Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957
- Ingemar Düring, *Aristotele*, trad. it., Mursia, Milano 1976
- Michael Frede, Günther Patzig, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 2001. ISBN 978-88-343-0738-0
- George Grote, *Aristotele*, edito da A. Bain e G. Croom Robertsan, Londra 1872
- Terence Irwin, *I principi primi di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1996
- Margherita Isnardi Parente, *Studi sull'accademia platonica antica*, Olschki, Firenze, 1979. ISBN 88-222-2848-0
- Werner Jaeger, *Aristotele*, Sansoni, Firenze, 1935
- Alberto Jori, *Aristotele*, Mondadori, Milano, 2003. ISBN 88-424-9737-1
- Jonathan Lear, *Aristotle: the desire to understand*, Cambridge University Press, 1988
- Walter Leszl, *Il «De Ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Olschki, Firenze, 1975. ISBN 88-222-2204-0
- Marina Maruzzi, *La Politica di Aristotele e il problema della schiavitù nel mondo antico*, Torino, Paravia, 1988
- Roberto Radice (a cura di), *La "Metafisica" di Aristotele nel XX secolo: bibliografia ragionata*

e sistematica, Milano, Vita e Pensiero, 1997
- Giovanni Reale e Adriano Bausola (a cura di), *Aristotele. Perché la metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1994.
- Giovanni Reale, *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele (https://books.google.it/books?id=aCY2D9tqOeMC&pg=PA142&lpg=PA142&dq=giovanni+reale+aristotele+concetto+prima+metafisica&source=bl&ots=CZ30XPSZy-&sig=djkZD05QkmkQ2GNB2IwNPH7Kmrk&hl=it&ei=DoDkSrbQNZPymQP0poGjCw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CAgQ6AEwAA#v=onepage&q=&f=false)*, Vita e Pensiero, Milano 1994 ISBN 88-343-0554-X
- Giovanni Reale, *Guida alla lettura della «Metafisica» di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 2007. ISBN 88-8420-524-7
- Giovanni Reale, *Introduzione a Aristotele*, 16ª ed., Roma-Bari, Editori Laterza, 2008 [1974], ISBN 978-88-420-0696-1.
- William David Ross, *Aristotele*, Milano: Feltrinelli, 1982

Voci correlate

- Alessandro Magno
- Aristotelismo
- Edizione di Bekker
- Essenza (filosofia)
- Metafisica aristotelica
- Etica Nicomachea
- Etica Eudemia
- Grande Etica
- Fisica (Aristotele)
- Logica (Aristotele)
- Metafisica (Aristotele)
- Platone
- Poetica (Aristotele)
- Sull'anima (Aristotele)

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Aristotele**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Aristotele**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Aristotele**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**Aristotele**»
- Wikiversità contiene risorse su **Aristotele**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Aristotele (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Aristotle?uselang=it)**

Collegamenti esterni

- *Aristòtele*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Alessandro Chiappelli, Guido Calogero, Bruno Nardi e Vincenzo Crescini, *ARISTOTELE*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1929.
- Guido Calogero, *ARISTOTELE*, in *Enciclopedia Italiana*, I Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1938.
- *Aristotele*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Aristotele*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Aristòtele*, su *sapere.it*, De Agostini.

- *Aristotele*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- Paolo Falzone, *Aristotele*, in *Enciclopedia machiavelliana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2014.
- (**EN**) Anselm H. Amadio e Anthony J.P. Kenny, *Aristotle*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Aristotle (384 B.C.E.—322 B.C.E.)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Aristotele*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (**ES**) *Aristotele*, su *Philosophica*.
- *Aristotele*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**EN**) *Aristotele*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- *Opere di Aristotele*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Aristotele* / *Aristotele (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Aristotele*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Aristotele*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Aristotele*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Aristotele* / *Aristotele (altra versione)* / *Aristotele (altra versione)* / *Aristotele (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Bibliografia di Aristotele*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (**EN**) *Aristotle* (autore), su *Goodreads*.
- (**EN**) *Aristotele* / *Aristotele (altra versione)* (personaggio), su *Goodreads*.
- (**FR**) *Bibliografia su Aristotele*, su *Les Archives de littérature du Moyen Âge*.
- (**EN**) *Aristotele*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Registrazioni audiovisive di Aristotele*, su *Rai Teche*, Rai.
- (**EN**) *Aristotele*, su *IMDb*, IMDb.com.
- *Aristotele, il maestro dei sapienti*, su *mediatime.net*.
- *Intervista a Wolfgang Kullmann: Aristotele filosofo della natura*, su *emsf.rai.it*. URL consultato il 25 aprile 2014 (archiviato dall'url originale il 6 novembre 2011).
- *L'Etica Nicomachea di Aristotele*, su *ousia.it*.
- *Induzione, ragione e intuizione intellettuale in Aristotele* (**PDF**), su *filosofiatv.org*.
- *Aristotele e l'etica, sul portale RAI Filosofia*, su *raicultura.it*.
- *Riassunto del pensiero di Aristotele*, su *lovatti.eu*.
- *La Fisica di Aristotele secondo Carlo Rovelli*, su *academia.edu*.
- Opere di Aristóteles presso la Biblioteca Nazionale del Portogallo (https://permalinkbnd.bnportugal.gov.pt/records/?refine%5BContributor%5D%5B%5D=Arist%C3%B3teles%2C+384-322+a.C.)

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 7524651 (https://viaf.org/viaf/7524651) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2374 8095 (http://isni.org/isni/0000000123748095) · SBN CFIV009389 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV009389?core=autoriall) · BAV 495/54341 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_54341) · CERL cnp01259587 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01259587) · Europeana agent/base/178 (https://data.europeana.eu/agent/base/178) · ORCID (**EN**) 0000-0003-2052-1391 (https://orcid.org/0000-0003-2052-1391) · ULAN (**EN**) 500259120 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500259120) · LCCN (**EN**) n79004182 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79004182) · GND (**DE**) 118650130 (https://d-nb.info/gnd/118650130) · BNE (**ES**) XX4874856 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX4874856) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX4874856) · BNF (**FR**) cb13091331s (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb13091331s) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb13091331s) · J9U (**EN**, **HE**) 987007257964005171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007257964005171) · NSK (**HR**) 000100644 (http

	s://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000100644) · NDL (EN, JA) 00431694 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00431694) · CONOR.SI (SL) 6023267 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/6023267)

Portale Antica Grecia **Portale Biografie** **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Aristotele&oldid=138516601"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 26 mar 2024 alle 22:23.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Aristotelismo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

L'**aristotelismo** sta ad indicare sia la dottrina di Aristotele, sia le correnti filosofiche dei suoi discepoli che in diversi periodi ripresero e svilupparono il pensiero originale del maestro.

Indice

Capisaldi della dottrina aristotelica

Storia

- Aristotelismo antico
- Aristotelismo arabo
- Aristotelismo tomista
- Aristotelismo rinascimentale
- Aristotelismo moderno

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Aristotele, che pone il fondamento del reale al suo interno (dettaglio dalla *Scuola di Atene* di Raffaello Sanzio, 1509)

Capisaldi della dottrina aristotelica

I capisaldi dell'aristotelismo, che riguardano le tematiche più diverse, spaziando dall'etica alla politica, dalla conoscenza alla teologia, sono organicamente legati tra loro da un'unità complessiva di fondo, secondo quanto ha sostenuto il professor Giovanni Reale. A differenza di Platone, inoltre, Aristotele sembra rivolgere maggiore interesse verso la natura e l'osservazione sperimentale. Tuttavia, anche se la sua prosa risulta meno ispirata rispetto a quella del suo predecessore, l'impianto filosofico aristotelico risente fortemente dell'impostazione platonica.[1]

I capisaldi dell'aristotelismo sono brevemente riassumibili nei seguenti punti:

- Immanenza dell'universale: a differenza di Platone, Aristotele non crede che le forme della realtà esistano indipendentemente da questa. Per Aristotele, la "forma" di un oggetto è data dalle qualità intrinseche dell'oggetto stesso. Forma e materia costituiscono un *sinolo* indivisibile: la materia infatti contiene un suo modo specifico di evolversi, ha in sé una possibilità che essa tende a mettere in atto. Ne consegue che ogni mutamento della natura è

un passaggio dalla potenza alla realtà, in virtù di un'*entelechia*, cioè di una ragione interna che struttura e fa evolvere ogni organismo secondo leggi sue proprie.

- La determinazione dell'essere come *sostanza*: Aristotele assegna un nuovo significato al concetto di "essere" enunciato da Parmenide, rendendolo meno indeterminato, e inserendolo nel contesto di quel perenne passaggio degli organismi dalla potenza all'atto. La sostanza, secondo Aristotele, è «ciò che è in sé e per sé», rappresenta il sostrato costitutivo di una realtà, ciò che non muta mai a differenza dei suoi aspetti transitori e accidentali.[2] La sostanza è una delle dieci categorie dell'essere, cioè una delle sue possibili determinazioni.
- La conoscenza scaturisce dalla corrispondenza tra intelletto e realtà: secondo Aristotele non ci sono idee innate nella nostra mente; questa rimane vuota se non percepiamo qualcosa attraverso i sensi. Ciò tuttavia non significa che l'essere umano non abbia delle capacità innate di ordinare le conoscenze, raggruppandole in diverse classi e riuscendo a cogliere l'essenza propria di ciascuna di esse, in virtù di una corrispondenza tra noi e l'oggetto. All'inizio del processo conoscitivo il nostro intelletto è passivo perché si limita a recepire le impressioni particolari dei sensi; ma in seguito a vari passaggi interviene un trascendente intelletto attivo, che superando la *potenza* riesce a coglierne l'essenza in *atto*, la forma. Questo passaggio supremo è reso possibile dall'intuizione, capace di "astrarre" l'universale dalle realtà empiriche.
- Metafisica come scienza delle cause: l'intuizione intellettuale è dunque ciò che rende possibile la scienza degli enti in quanto tali, cioè studiandoli da un punto di vista universale. Una tale scienza è detta propriamente metafisica. Riuscendo a penetrare l'essenza della realtà, essa scopre le cause, i motivi per cui un oggetto è fatto in un certo modo. Aristotele parla di quattro cause agenti, la più importante delle quali è la "causa finale", in virtù della quale esiste un'intenzionalità nella natura. Ogni oggetto è mosso da un altro, questo da un altro ancora, e così via a ritroso, ma alla fine della catena deve esistere un motore immobile, cioè Dio: "motore" perché è la meta finale a cui tutto tende; "immobile" perché causa *incausata*, essendo già realizzato in se stesso come atto puro.
- Utilizzo della logica formale per sviluppare la scienza: l'intuizione rende anche possibile l'avvio e l'articolazione della logica formale, di cui Aristotele è il padre, e che egli studiò nella forma rigorosamente deduttiva del sillogismo. Le leggi che la guidano sono il principio di identità, e quello di non-contraddizione. La logica permette di ordinare in gruppi o categorie tutto ciò che si trova in natura, a condizione però di partire da premesse vere e certe:[3] i sillogismi infatti di per sé non danno nessuna garanzia di verità. Solo l'intuizione intellettuale può dare loro un fondamento oggettivo e universale, tramite quel processo conoscitivo che partendo dell'*epagoghé* (termine traducibile impropriamente con induzione) culmina nell'astrazione dell'essenza.[4] Da questa poi la logica trarrà soltanto delle conseguenze coerenti da un punto di vista formale, facendo ricorso ai giudizi predicativi che corrispondono alle dieci categorie dell'essere.
- L'etica come studio del comportamento: l'etica di cui tratta Aristotele attiene alla sfera del comportamento (dal greco *ethos*), ossia alla condotta da tenere per poter vivere un'esistenza felice. Coerentemente con la sua impostazione filosofica, l'atteggiamento più corretto da tenere è quello che realizza l'essenza di ognuno. L'uomo realizza se stesso praticando tre forme di vita: quella edonistica (incentrata sulla cura del corpo), quella politica, basata sul rapporto sociale con gli altri,[5] e infine la via teoretica, situata al di sopra delle altre, che ha come scopo la conoscenza contemplativa della verità. Quest'ultima, essendo un'attività fine a se stessa, è quella che rende l'uomo più simile a Dio, già definito da Aristotele come «pensiero di pensiero», pura riflessione autosufficiente che nulla deve ricercare al di fuori di sé.[6]

Storia

Aristotelismo antico

I primi seguaci di Aristotele (Teofrasto, Eudemo di Rodi, Aristosseno e Dicearco), chiamati *peripatetici* dall'abitudine di argomentare camminando nel portico alberato del Liceo, elaborarono una sistemazione della filosofia aristotelica che lasciava intatti i due aspetti naturalistico e speculativo della filosofia dello Stagirita.

Con Stratone di Lampsaco, discepolo di Teofrasto, incominciò a prevalere il filone naturalistico.

L'attenzione della scuola aristotelica si spostò successivamente sulla filologia con Andronico di Rodi (I secolo a.C.) e in seguito sulla scienza, nel cui ambito si distinsero le figure prestigiose di Galeno (130-200 a.C.) nel campo della medicina e di Claudio Tolomeo (tra il 100 e il 175 d.C.) nell'astronomia.

Sarà quindi ad opera di Alessandro di Afrodisia che venne prodotto il primo grande tentativo di interpretazione di Aristotele. Alessandro di Afrodisia identificava l'intelletto attivo con Dio stesso, mentre all'uomo resterebbe soltanto l'intelletto potenziale, la cui capacità di conoscenza è resa possibile per l'intervento di quello divino. L'intelletto attivo, in quanto atto puro, è immateriale e dunque eterno, l'uomo invece è soggetto alla potenza e quindi alla corruzione. La sua anima pertanto non sarebbe immortale.

Aristotelismo arabo

Durante il Medioevo la tradizione aristotelica fu mantenuta viva dagli arabi, che grazie ai loro interessi per le scienze naturali produssero numerosi commenti e traduzioni del filosofo greco. I nomi più importanti di questo periodo furono Avicenna (980–1037) e Averroè (1126–1198) in ambito islamico, e Mosè Maimonide (1135–1204) in ambito ebraico. Il loro aristotelismo risultava tuttavia particolarmente influenzato da elementi del neoplatonismo, corrente filosofica parallela con cui spesso si mescolò generando un sincretismo di culture.

Averroè, l'esponente più significativo, presupponeva che il mondo non sia stato creato, ma esista da sempre come emanazione diretta e necessaria di Dio. Esiste quindi una corrispondenza tra le sfere celesti e la terra, tra l'intelletto attivo e quello passivo, ma a differenza di Alessandro egli separò anche il secondo dalle singole anime umane: per lui l'attività intellettiva, sia agente che potenziale, è unica e identica in tutti gli uomini, e non coincide con nessuno di essi. Averroè distinse anche le verità di fede da quelle della ragione, che costituiscono tuttavia un'unica sola verità, conoscibile dai più semplici tramite la rivelazione e i sentimenti, e dai filosofi cui spetta invece il compito di riflettere scientificamente sui dogmi religiosi.

Aristotelismo tomista

All'aristotelismo diede poi un contributo fondamentale Tommaso d'Aquino, che nell'ambito della scolastica cercò di conciliare Aristotele con il cristianesimo. Di fronte all'avanzare dell'aristotelismo arabo, che sembrava voler mettere in discussione i capisaldi della fede cristiana, egli mostrò che quest'ultima non aveva nulla da temere, perché le verità della ragione non possono essere in contrasto con quelle della Rivelazione, essendo entrambe emanazione dello stesso Dio.

Secondo Tommaso non c'è contraddizione tra fede e ragione, per cui spesso la filosofia può giungere alle stesse verità contenute nella Bibbia. E proprio grazie alla ragione Aristotele aveva potuto sviluppare delle conoscenze sempre valide e universali, facilmente assimilabili dalla teologia cristiana: ad esempio il passaggio dalla potenza all'atto è una scala ascendente che va dalle piante agli animali, e da questi agli

uomini, fino agli angeli e a Dio. Quest'ultimo, in quanto motore immobile dell'universo, ne governa tutti i processi naturali. Le intelligenze angeliche hanno una conoscenza intuitiva e superiore, che permette loro di sapere immediatamente ciò a cui noi invece dobbiamo arrivare tramite l'esercizio della ragione.

Il trionfo di san Tommaso su Averroè

Aristotelismo rinascimentale

Col Rinascimento l'aristotelismo smise progressivamente di indagare i dogmi della teologia in favore di un ritorno alla dimensione naturalistica. La principale corrente di questo periodo fu quella dell'aristotelismo padovano.

Grazie alla diffusione della stampa, nel Cinquecento si assistette tra l'altro alla pubblicazione dei grandi commentari di Averroè, affiancati ben presto da quelli di Alessandro di Afrodisia. L'aristotelismo rinascimentale venne così caratterizzato dalla disputa tra queste due interpretazioni, con averroisti da un lato e alessandristi dall'altro; il maggior rappresentante della scuola alessandrista fu Pietro Pomponazzi, figura di spicco dell'aristotelismo padovano.

Aristotelismo moderno

Se la cultura italiana produsse i grandi commentari aristotelici del Rinascimento, nel periodo barocco fu Emanuele Tesauro, con il suo *Cannocchiale aristotelico*, a riproporre nel mondo della fisica post-galileiana le teorie poetiche di Aristotele come l'unica chiave per avvicinarsi alle scienze umane.

All'inizio del secolo successivo *La Scienza Nuova* di Giambattista Vico mise in discussione ogni precetto aristotelico sostenendo una lingua e una poesia che si sviluppano al di fuori di qualsiasi regola. In tal modo, Vico aprì involontariamente la porta - mentre in Francia, da Boileau a Batteux, da Le Bossu a Dubos, fino all'*Encyclopedie*, gli scrittori stavano ancora cercando di stabilire le regole del gusto - a una filosofia, una linguistica e un'estetica dell'imprevedibile libertà dello Spirito.[7]

Note

1. ^ Grote, *Aristotele*, Londra, 1872; Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Armando ed., cap. XI.
2. ^ «L'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad un'unità determinata...nello stesso modo in cui diciamo sano tutto ciò che si riferisce alla salute: o in quanto la conserva, o in quanto la produce...così dunque anche l'essere si dice in molti sensi ma tutti in riferimento ad un unico principio»: la sostanza. (Aristotele, *Metafisica*, Γ, 2, 1003 a, 33 - 1003 b, 10).
3. ^ «Per dimostrazione intendo il sillogismo scientifico [...] Sarà pure necessario che la scienza dimostrativa si costituisca sulla base di premesse vere, prime, immediate» (Aristotele, *Analitici Secondi*, I, 2, 71b). E poiché i princìpi primi da cui scaturisce il ragionamento non possono essere a loro volta dimostrati, dato che proprio da essi deve partire la dimostrazione, essi sono colti dall'intelletto con un atto intuitivo di natura sovra-razionale: «Poiché non può sussistere nulla di più verace della scienza, se non l'intuizione, sarà l'intuizione ad avere come oggetto i principi» (*Analitici Secondi*, II, 19, l00b).

4. ^ Il professor Reale così commenta l'importanza attribuita all'intuizione da Aristotele negli *Analitici Secondi*: «Una pagina, come si vede, che dà ragione alla istanza di fondo del platonismo: la conoscenza discorsiva suppone a monte una conoscenza non discorsiva, la possibilità del sapere mediato suppone di necessità un sapere immediato» (G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, 1977, pag. 159).
5. ^ L'uomo è infatti «animale politico» (*politikòn zôon*), come spiega Aristotele in *Politica*, I, 1, 1253 a 7-8.
6. ^ «Se in verità l'intelletto è qualcosa di divino in confronto all'uomo, anche la vita secondo esso è divina in confronto alla vita umana» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, X.7, 1177 b30-31).
7. ^ (**EN**) Umberto Eco, *La poetica e noi*, in *Sulla letteratura*, Bompiani, 2012, ISBN 978-88-58-74141-2.
   «La cultura italiana ha prodotto i grandi commentatori del Rinascimento e, nel periodo barocco, è stato Emanuele Tesauro che, col suo *Cannocchiale aristotelico*, ha riproposto al mondo della fisica post-galileiana le teorie poetiche di Aristotele come la sola chiave per abbordare i problemi delle scienze umane. Ma, proprio all'inizio del secolo seguente, questa stessa cultura italiana è stata fecondata da quella *Scienza nuova* di Vico che metteva in causa ogni precetto aristotelico, per parlarci di un linguaggio e di una poesia che si sviluppano al di fuori di ogni regola. Facendo questo, Vico - mentre in Francia, da Boileau a Batteux, da Le Bossu a Dubos, e sino all'Encyclopédie si cercavano ancora, con le regole del gusto, le regole della tragedia - apriva la porta, senza volerlo, a una filosofia e a una linguistica e a una estetica dell'imprevedibile libertà dello Spirito.»

Bibliografia

- Han Baltussen, *The Peripatetics: Aristotle's Heirs, 322 bce–200 ce*, New York, Routledge, 2016
- Luca Bianchi, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, 2003
- Enrico Berti, *Aristotelismo. Tradizioni di pensiero*, Bologna, Il Mulino, 2017.
- Andrea Falcon, *Aristotelismo*, Bologna, Il Mulino, 2017.
- Marcello Gigante, *Kepos e peripatos: contributo alla storia dell'aristotelismo antico*, Napoli, Bibliopolis, 1999
- Tullio Gregory, *Aristotelismo*, in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano 1964, VI, pp. 607–837
- Dimitr Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, Brill, 2014
- Eckhard Kessler, Charles H. Lohr, Walter Sparn (a cura di), *Aristotelismus und Renaissance*,.Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1988.
- Paul Moraux, *L'aristotelismo presso i greci. Volume I: La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, Milano, Vita e Pensiero, 2000
- Paul Moraux, *L'aristotelismo presso i greci. Volume II/1: Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, Milano, Vita e Pensiero, 2000
- Paul Moraux, *L'aristotelismo presso i greci. Volume II/2: L'Aristotelismo dei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, Milano, Vita e Pensiero, 2000
- Paul Moraux, *Der Aristotelismus Bei Den Griechen: Volume III: Alexander Von Aphrodisias*, Berlino, de Gruyter, 2001.
- Gregorio Piaia (a cura di) *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Padova, Antenore, 2002
- Charles B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983

- Fernand van Steenberghen, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotelisme parisien*, Lovano, Nauwelaerts, 1946

Voci correlate

- Aristotele
- Aristotelismo padovano
- Scolastica (filosofia)
- Tomismo

Altri progetti

- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**aristotelismo**»

Collegamenti esterni

- (EN) Heinrich Kuhn, *Aristotelianism in the Renaissance*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- The Rediscovery of the Corpus Aristotelicum and the Birth of Aristotelianism (https://www.ontology.co/corpus-aristotelicum.htm) con una bibliografia annotata

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 19144 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=19144) · BNF (FR) cb12039653g (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12039653g) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12039653g)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Aristotelismo&oldid=137794232"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 10 feb 2024 alle 01:49.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

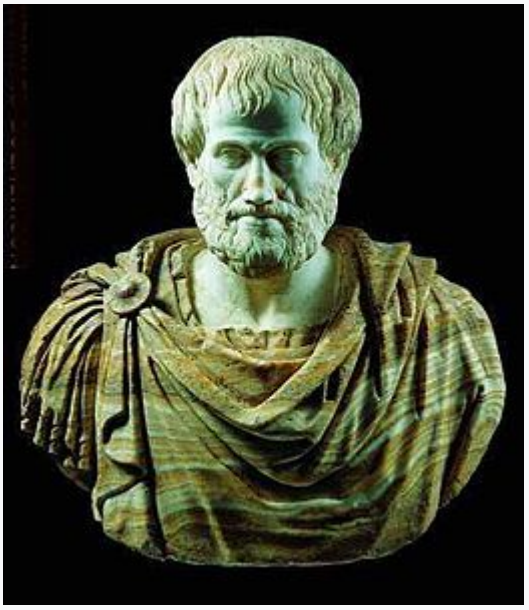
Logica aristotelica

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

La ***Logica*** comprende una serie di scritti aristotelici raccolti nel titolo complessivo di *Organon* (in greco "Strumento") comprendenti:

1. *Le categorie* (un libro)
2. *De Interpretatione* (un libro)
3. *Analitici primi* (due libri)
4. *Analitici secondi* (due libri)
5. *Topici* (otto libri)
6. *Elenchi sofistici* (un libro)

Logica



1ª ed. originale	IV secolo a.C.
Genere	raccolta di trattati
Sottogenere	filosofia
Lingua originale	greco antico

Indice

Definizione e tipi di predicazione in Aristotele
- Aristotele nell'Accademia
- Il metodo della divisione o processo dicotomico
- La predicazione essenziale
- La dottrina dei predicabili
- La dottrina delle categorie

Altri progetti

Collegamenti esterni

Definizione e tipi di predicazione in Aristotele

Aristotele nell'Accademia

Aristotele passò circa vent'anni della sua vita nell'Accademia (dal 366 a.C. al 347 a.C., anno della morte di Platone). È piuttosto improbabile che questo fatto non abbia lasciato un'impronta sulla sua concezione della realtà e sul suo modo di filosofare. Sappiamo inoltre che Aristotele già nell'Accademia esercitò la funzione di docente e tenne dei corsi di retorica e di dialettica; è dunque verosimile che le parti più antiche della Retorica e dei Topici (trattato dedicato appunto alla dialettica) risalgano proprio a questo periodo. Se questo è vero, le origini del pensiero di Aristotele vanno ricercate in una discussione critica sulla dialettica dell'ultimo Platone.

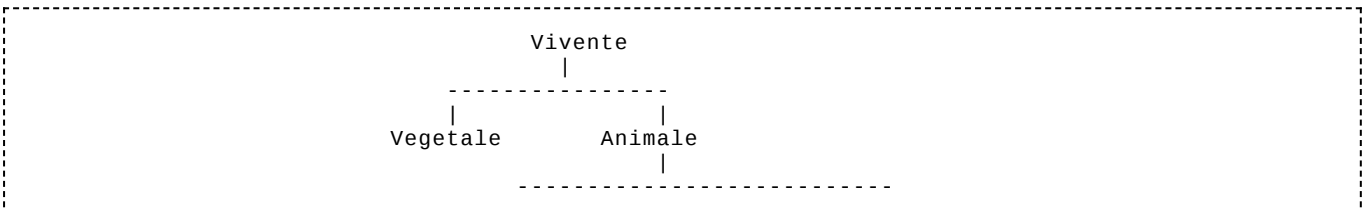
Un dato da tenere in considerazione è il fatto che l'Accademia non costituiva una scuola dogmatica e gli insegnamenti del maestro non venivano imposti ai discepoli: nell'Accademia si praticava il metodo del dialogo per brevi domande e risposte e anche le dottrine fondamentali di Platone, come la teoria delle idee,

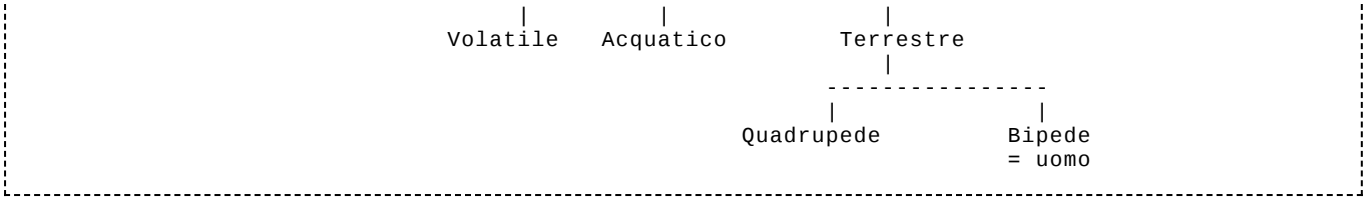
venivano sottoposte a discussione critica. Al riguardo possediamo i frammenti di un'opera perduta di Aristotele, il *Trattato Sulle Idee*, in cui vengono riprese e sviluppate gran parte delle obiezioni circolanti nell'Accademia contro la teoria delle idee, tra cui l'argomento del terzo uomo (già esposto dallo stesso Platone nel *Parmenide*). È dunque probabile (nonostante la diversa opinione di Werner Jaeger) che, già all'epoca della sua permanenza nell'Accademia, Aristotele avesse sviluppato un'autonoma concezione della realtà; in particolar modo, questi doveva negare l'esistenza delle idee come universali che esistano separatamente dalle cose particolari; in altre parole, pur essendo Aristotele d'accordo con Platone sul fatto che gli universali come "uomo", "giusto", "bianco" per essere conoscibili dovessero avere un certo grado di realtà, non condivideva l'attribuzione a questi di un'esistenza separata rispetto agli oggetti (i singoli uomini, le singole cose bianche, giuste, ecc.) di cui questi universali si predicano.

Se è vero quanto si è detto, la dialettica insegnata da Aristotele doveva avere almeno un tratto distintivo fondamentale rispetto a quella teorizzata da Platone: dialettica significa arte della discussione dialogica e Platone intendeva quest'arte come conoscenza delle idee: secondo il maestro di Aristotele, per essere in grado di utilizzare il linguaggio (e dunque di dialogare correttamente) bisogna conoscere i referenti oggettivi a cui i nomi si riferiscono (le cose particolari per i nomi propri, le idee per i nomi comuni). Anche secondo Aristotele devono esistere dei referenti oggettivi per i nomi comuni (gli universali); tuttavia, questi referenti non si identificano con le idee (per il fatto che non esistono separatamente dalle cose particolari). La dialettica aristotelica è dunque una dialettica senza idee, una dialettica che pur ipotizzando un certo grado di realtà per i concetti universali, sospende il giudizio sul tipo di realtà che questi possiedono, trasformandosi in una tecnica di discussione che prescinda dal contenuto (limitandosi a fornire una serie di regole sulla correttezza del discorso, a prescindere dal tipo di realtà indicata dal discorso stesso). Da questo punto di vista, si può asserire che la dialettica aristotelica sia il primo tentativo di costruire una logica formale.
La logica aristotelica è di fatto la prima forma storica di calcolo letterale, fondamento dell'algebra, perché per la prima volta -nel soggetto e predicato delle due premesse e della conclusione del sillogismo- si utilizza l'astrazione (qualcosa per indicare una terza cosa qualsiasi: lettera, parola, volendo anche un numero) e per questo scopo di astrazione si usano le lettere dell'alfabeto.

Il metodo della divisione o processo dicotomico

La dialettica aristotelica riprende una serie di tecniche che venivano utilizzate da Platone e da almeno una parte dell'Accademia in riferimento alle idee, limitando l'oggetto di tali tecniche ai puri concetti universali. Tra queste tecniche spicca il metodo della divisione, utilizzato da Platone per giungere alla definizione di ciascuna idea e alla conoscenza dei rapporti di partecipazione tra idea e idea. Tale metodo è utilizzato da Aristotele non in riferimento alle idee, ma ai concetti universali. In base a tale metodo, per definire un'idea (o un concetto), è necessario inscrivere tale concetto in un insieme più esteso e suddividere quest'ultimo attraverso una serie di note caratteristiche, fino ad ottenere un insieme che abbia la stessa estensione dell'oggetto da definire. Ad esempio, volendo definire l'"uomo", si potrà partire dal concetto di "vivente" e suddividere i "viventi", in "animali" e "vegetali"; avendo poi riconosciuto che l'uomo è un animale, dividere gli animali in "volatili", "acquatici", "terrestri"; dunque, dopo aver diviso gli "animali terrestri" in "quadrupedi" e "bipedi", e aver riconosciuto che l'insieme indicato da quest'ultima partizione si identifica con l'insieme degli uomini, asserire che la definizione di uomo è "animale terrestre bipede".





L'applicazione di questo metodo ha come risultato, tra le altre cose, la formazione di gerarchie di concetti in ordine di estensione decrescente, posti in maniera tale che l'insieme relativo ad ogni concetto includa l'insieme relativo al concetto subordinato e sia incluso nell'insieme relativo al concetto sovraordinato (così l'insieme degli animali, ad esempio, è incluso nell'insieme dei viventi e, a sua volta, include gli insiemi degli animali acquatici, volatili e terrestri). Platone intendeva questa gerarchia di concetti come una gerarchia di idee (in questo senso il metodo della divisione risultava utile a scoprire i rapporti di partecipazione tra idee). Anche se Aristotele non sembra attribuire a questi concetti un'esistenza separata (e dunque lo statuto ontologico di idee), questi utilizza, nel designare tali concetti, i termini, genere (in greco *genos*) e specie (in greco *eidos*), che Platone aveva impiegato in riferimento alle idee. Questi termini, tuttavia, sono utilizzati in maniera nuova: se in una gerarchia risultante dall'applicazione del metodo della divisione un termine ne include un altro, il primo termine risulterà essere genere del secondo e il secondo specie del primo (il termine più esteso sarà genere di quello meno esteso e quello meno esteso sarà specie di quello più esteso). "Vivente" sarà genere di "animale", di "animale terrestre", di "uomo"; "animale" sarà specie di "vivente" e sarà genere di "animale volatile", "animale acquatico", "animale terrestre", "uomo", ecc. "Uomo" sarà specie di "animale", "vivente", ecc., ma non sarà genere di nulla, visto che il concetto di uomo non si predica di nulla se non dei singoli uomini.

Si diceva che le note caratteristiche che portano ad individuare l'insieme dell'uomo vengono a costituirne la definizione. Questo ci porta ad evidenziare alcuni dei tratti che deve possedere una definizione per essere corretta: la definizione deve essere un'espressione composita (cioè costituita di più nomi, come "animale terrestre") e deve individuare un insieme che abbia esattamente la stessa estensione dell'insieme individuato dall'oggetto da definirsi. Ad esempio, la definizione di uomo, per essere corretta, dovrà applicarsi a tutti gli uomini e non potrà applicarsi a nessuna cosa che non sia un uomo. Un'espressione come "animale terrestre bipede miope" non è la definizione di "uomo" perché non si applica a tutti gli uomini, ma solo a quelli che sono miopi (mentre gli uomini presbiti o quelli che ci vedono bene restano fuori). Un'espressione come "animale terrestre" non è la definizione di "uomo" perché si applica, sì, a tutti gli uomini, ma anche a molti animali che non sono uomini (i cavalli, ad esempio) e dunque non permette di distinguere ciò che è un uomo, da ciò che non lo è. Una definizione corretta di "uomo" (secondo Aristotele "animale terrestre bipede") dovrà essere tale che di ogni cosa di cui si predichi la definizione si predichi il termine "uomo" e di ogni cosa di cui si predichi il termine "uomo" si predichi la definizione. Secondo Aristotele, volendo garantire che la definizione abbia la stessa estensione del definiendum (cioè, dell'oggetto da definirsi), sarà sufficiente inscrivere quest'ultimo nel genere immediatamente più esteso (ad esempio inscrivere l'"uomo" nell'"animale terrestre") e aggiungere una nota caratteristica che permetta di individuare proprio l'oggetto di cui si è alla ricerca (ad esempio, il termine "bipede" permette di riconoscere gli animali terrestri che sono uomini da quelli che non lo sono). Il genere immediatamente più esteso del definiendum (ad esempio "animale terrestre" rispetto a "uomo") viene denominato da Aristotele genere prossimo. La nota caratteristica che si utilizza per suddividere questo genere e individuare il definiendum (rispetto a "uomo", "bipede") è denominata differenza specifica. Per questo, Aristotele asserisce che la definizione si produce attraverso il genere prossimo e la differenza specifica.

La predicazione essenziale

Fino a questo punto si è insistito soltanto su una delle due caratteristiche che, secondo Aristotele, una definizione deve possedere per essere corretta: finora si è evidenziato che una definizione deve avere la stessa estensione del definiendum, deve riferirsi cioè allo stesso numero di oggetti cui si rivolge il definiendum, individuando esattamente l'insieme indicato da questo. In realtà questo non basta: ci sono tanti predicati che hanno la stessa estensione del definiendum (ad esempio dell'"uomo" posso dire che è "capace di ridere" o che è "capace di apprendere la grammatica" o che è "il più intelligente tra tutti i viventi"), ma uno solo ne costituirà la definizione. Qual è, allora la caratteristica che deve distinguere la definizione da tutti gli altri predicati che hanno la stessa estensione del definiendum? Secondo Aristotele (ma in questo il filosofo non fa che sviluppare ed esporre in maniera sistematica un'intuizione del maestro Platone), una definizione deve spiegare "che cos'è" il definiendum. Una definizione deve costituire una risposta adeguata alla domanda "che cos'è?". In altre parole, Aristotele (e prima di lui Platone) si rende conto che tra i predicati di un oggetto soltanto alcuni rispondono alla domanda "che cos'è quel determinato oggetto?", mentre gli altri forniscono altri tipi di informazioni (ad esempio "com'è", "quanto è?", "dove è?", ecc.). Nel caso dell'uomo, posso dire che "è un animale" (e questa costituisce una risposta adeguata alla domanda "che cos'è?"), ma posso dire anche che "è alto", "basso", "intelligente" e queste sono risposte a domande diverse ("quanto?", "come?"). Perché una definizione sia corretta, questa, oltre ad avere la stessa estensione del definiendum, deve rispondere in maniera adeguata alla domanda «che cos'è?». Il «che cos'è?» o essenza di una cosa, costituisce la sua vera natura, ciò che la cosa realmente è (e in Platone si identificava con le idee). La definizione, dunque, per essere adeguata, deve costituire un predicato coestensivo ed essenziale, rispetto al definiendum. In generale, quando si applica il metodo della divisione, i generi non dovranno soltanto includere le proprie specie, ma dovranno anche predicarsi in maniera essenziale (dunque esprimere il «che cos'è») di queste.

La dottrina dei predicabili

Come si è visto, secondo Aristotele, nel momento in cui un predicato si dice di un soggetto, è possibile che questo sia coestensivo rispetto al soggetto, oppure no; ed è possibile che questo si predichi in maniera essenziale del soggetto, oppure no. In base a questa duplice distinzione, Aristotele classifica i rapporti predicativi secondo quattro tipologie, che nel Medioevo saranno denominate i predicabili: si tratta di definizione, proprio, genere e accidente. Si è detto che la definizione è un predicato coestensivo rispetto al proprio soggetto e che ne esprima l'essenza. Se un predicato è coestensivo, ma non esprime l'essenza, questo sarà un proprio. Il genere è un predicato non coestensivo rispetto al soggetto, ma più esteso; si è visto infatti che l'insieme relativo al genere deve includere quello relativo alla specie. Inoltre il genere, in quanto elemento primario della definizione, deve esprimere l'essenza del soggetto. Se un predicato non è né coestensivo né essenziale, questo sarà un accidente del soggetto. In realtà Aristotele definisce l'accidente in maniera diversa: asserisce infatti che l'accidente è quella determinazione che non è né definizione, né genere né proprio e che tuttavia si predica del soggetto (il che in ultima analisi significa connotare l'accidente come predicato non coestensivo e non essenziale); fornisce poi una seconda definizione di accidente che equivale solo in parte alla prima: l'accidente viene infatti definito come quel predicato che può appartenere o non appartenere al soggetto: in questo caso Aristotele fa riferimento alla distinzione tra rapporti predicativi in cui il predicato appartiene necessariamente al soggetto (come "animale" nei confronti di "uomo", visto che ogni uomo è necessariamente un animale e non può esistere un uomo che non sia animale); e rapporti in cui il predicato può appartenere e non appartenere al soggetto (ad esempio, un uomo può essere o non essere seduto, per cui, nel momento in cui si asserisce che un uomo è seduto si esprime un accidente del soggetto). Riassumendo:

definizione = predicato essenziale e coestensivo; **proprio** = predicato non essenziale e coestensivo; **genere** = predicato essenziale e non coestensivo (più precisamente, secondo Aristotele, è genere ciò che si predica in maniera essenziale di molte cose differenti per specie); **accidente** = predicato che non è né definizione, né proprio, né genere; oppure ciò che può appartenere e non appartenere ad uno stesso soggetto.

La dottrina delle categorie

Abbiamo visto che Aristotele distingue quattro tipi di rapporto predicativo (definizione, proprio, genere, accidente) e oltre a questi si è accennato ad altre due possibili relazioni: quella della differenza specifica nei confronti del definiendum ("bipede" rispetto a "uomo") e quello della specie non ulteriormente divisibile nei confronti degli oggetti particolari (ad esempio "uomini"); queste due ultime relazioni predicative non sono del tutto inquadrabili nella dottrina dei predicabili. Abbiamo visto anche che le connessioni tra generi specie e differenze danno luogo alle colonne di predicati con struttura ad albero tipiche del metodo della divisione; tra le caratteristiche di queste colonne vi è quella per cui i termini posti più in alto esprimano l'essenza dei termini posti più in basso. Diversamente, l'accidente e il proprio non esprimono l'essenza del proprio soggetto e dunque non fanno parte della stessa colonna di predicati del soggetto in questione. Evidentemente, se esistono relazioni predicative che danno luogo a strutture ad albero, ne esistono altre essenziale fornisce del soggetto: ad esempio, se il termine "bello" si predica di "uomo", dal momento che questo non dirà ‘che cos'è’ l'uomo, ma ‘come è’ l'uomo, questo non ne esprimerà l'essenza, ma una qualità; se il termine "tre" si predica del termine "mela" nell'espressione "le mele sono tre", questo risponderà alla domanda "quante sono le mele?" ed esprimerà una quantità. Secondo Aristotele esistono dieci tipi di informazione che un predicato fornisce di un soggetto; questi sono: essenza, quantità, qualità, relazione, luogo, tempo, fare, patire, avere, giacere. Secondo Aristotele, inoltre, esistono due tipi di termini: quelli che esistono di per sé (cioè le sostanze) e quelli che esistono in quanto qualità, quantità, relazioni, ecc. delle sostanze. Ad esempio, "uomo" esiste di per sé, per il fatto che gli "uomini" esistono e hanno un'esistenza separata; lo stesso si può dire per termini come "cavallo", "sasso", "sedia", ecc. Un termine come "bianco" invece non esiste separatamente. Non vediamo mai il bianco in quanto tale, ma sempre una cosa bianca; il bianco, dunque esiste in quanto qualità di una sostanza; così non vediamo mai il "tre" ma sempre tre cose di un certo tipo, cosicché il "tre" esiste solo come quantità di un certo tipo di sostanza. Di conseguenza, in linea di principio, è possibile costruire un albero delle sostanze, in cui siano presenti le singole sostanze e i loro generi e specie (che ne esprimeranno l'essenza); un albero delle qualità, di cui faranno parte le singole qualità e i loro generi e specie; un albero delle quantità; un albero delle relazioni; ecc. Questi differenti alberi sono le categorie, ovvero, i generi supremi di tutta la realtà. Aristotele asserisce che l'essere non è un genere e che anzi la parola "essere" può avere molti significati. Tra questi significati quelli principali sono riferibili alle categorie (ogni volta che diciamo "essere" ci riferiamo ad una delle dieci categorie ognuna delle quali fa riferimento ad un certo tipo di essere); nell'ambito delle categorie il significato principale dell'essere è quello della sostanza, visto che tutte le cose classificabili in ciascuna delle altre categorie, sono in quanto qualità, quantità, relazioni, ecc. di una qualche sostanza; dunque, in ultima analisi, sono in virtù della sostanza. La realtà, diversamente da quanto avveniva secondo Platone, non è riconducibile ad un unico genere (l'essere, l'uno, il Bene, o quant'altro), ma è costituita di dieci grandi generi ognuno dei quali sarà distinto da tutti gli altri e non sarà ulteriormente riducibile ad un genere superiore. La realtà non possiede in questo senso una struttura unitaria (anche se possiede un'unità di fondo più profonda), ma è costituita da una molteplicità di settori. Di conseguenza (e questo è uno degli elementi fondamentali di novità del pensiero di Aristotele

rispetto a quello di Platone), non si darà un'unica scienza di tutto il reale, attraverso la quale sia possibile ricondurre ad un unico principio i principi delle singole scienze: ogni scienza studierà un settore limitato della realtà, a partire dai suoi propri principi e mediante il suo proprio metodo.

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sulla **logica aristotelica**

Collegamenti esterni

- *Schemi e diagrammi delle figure della logica aristotelica*, su *ariannascuola.eu*. URL consultato il 5 novembre 2012 (archiviato dall'url originale il 31 luglio 2013).

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di Filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Logica_aristotelica&oldid=137980118"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 20 feb 2024 alle 20:29.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

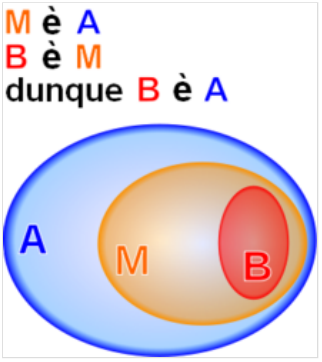
Sillogismo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> **Questa voce o sezione sull'argomento filosofia è ritenuta da controllare**.
> **Motivo**: *Manca una definizione di sillogismo* categorico *(di cui, di fatto, tratta gran parte della voce), servirebbe un controesempio di altro sillogismo, e va chiarito quali parti e informazioni della voce sono relative al sillogismo categorico e quali al sillogismo in generale*

Il **sillogismo** (dal greco συλλογισμός, *syllogismòs*, formato da σύν, *syn*, "insieme", e λογισμός, *logismòs*, "calcolo": quindi, "ragionamento concatenato") è un tipo di ragionamento dimostrativo che fu teorizzato per la prima volta da Aristotele, il quale, partendo dai tipi di termine "maggiore" (che funge da predicato nella conclusione), "medio" e "minore" (che funge da soggetto nella conclusione) classificati in base al rapporto contenente-contenuto, giunge ad una conclusione collegando i suddetti termini attraverso brevi enunciati (premesse).

La filosofia scolastica ha formalizzato che se almeno una delle due premesse è falsa, la proposizione conseguente è falsa. Se le premesse sono entrambe vere, invece, la conclusione non può essere falsa. Come mostrano i paradossi logici, che restano il principale limite di una logica formale, ovvero di una logica che prescinde dal contenuto dei singoli soggetti e predicati inseriti al posto delle lettere, se almeno una delle premesse è falsa, la conclusione può essere vera, perché da una falsità può seguire qualsiasi cosa - e dunque anche la verità. Pertanto, il sillogismo è uno strumento necessario, ma di per sé non sufficiente per arrivare alla verità.



Schema tipico di un sillogismo: se M è A e B è M, allora B sarà anche A. Facendo un esempio concreto si ponga che M è l'insieme dei dolci, B quello delle torte e A quello degli alimenti: tutti i dolci sono alimenti e tutte le torte sono dolci per cui ne consegue che tutte le torte sono alimenti.

Indice

Aristotele
Tipi di sillogismo
Presupposti
Validità del sillogismo
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Aristotele

Fino alla prima metà del XII secolo, delle opere di Aristotele erano note solo quelle tradotte da Boezio: le *Categorie* e il trattato *Sull'interpretazione*, che dettarono le basi della cosiddetta *Logica vetus*. Con il trattato *Ἀναλυτικὰ Πρότερα* (Latino: *Analytica Priora*; italiano: Analitici primi) in cui Aristotele sviluppa la teoria del sillogismo, vengono gettate le basi della cosiddetta *Logica nova*[1]

Il trattato *Analytica Priora* fin dall'inizio fu visto dai logici come un corpo dottrinale chiuso e completo, che lasciava aperte ben poche questioni sulle quali dibattere. Nel corso del tempo subì pochi cambiamenti minori, fino alla risistematizzazione di tutta la logica iniziata nel XIV° secolo da pensatori come Giovanni Buridano.

Gli *Analytica Priora* ad esempio non incorporano la teoria del sillogismo nel più generale ambito del sillogismo modale, quello che contiene in almeno una delle due premesse, una parola logica del tipo "necessariamente", "è possibile che" / "forse", "in modo contingente". La terminologia di Aristotele in questo aspetto della sua teoria è stata ritenuta vaga e, in molti casi poco chiara, anche contraddicendo alcune sue dichiarazioni nel *De Interpretatione*. Le sue affermazioni originali su quelli che oggi chiamiamo sillogismi modali, hanno generato una vasta gamma di soluzioni proposte dai commentatori odierni: il sistema di sillogismi modali stabiliti da Aristotele sarebbe in ultima istanza ritenuto inadatto per l'uso pratico, e sarebbe stato sostituito del tutto da nuove distinzioni e nuove teorie.

Il filosofo e logico John Corcoran svolse una comparazione punto per punto degli *Analytica Priora* di Aristotele e *Laws of Thought* di Boole,[2] e sottolineò con enfasi come la logica booleana riprendeva e confermava quella aristotelica. Boole si prefisse gli obiettivi di:

1. dotare la logica di basi matematiche che coinvolgono equazioni,
2. estendere la classe di problemi che si potevano trattare grazie all'aver impiegato la risoluzione di equazioni per la valutazione di validità logica,

3. ampliare il campo di applicazione, ad esempio da proposizioni che hanno due termini a proposizioni che ne hanno un numero arbitrario.

Tipi di sillogismo

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Sillogismo categorico in forma normale***, ***Quadrato delle opposizioni*** *ed* ***Esagono logico***.

Le proposizioni possono essere divise sotto tre aspetti:

1. Quantitativo: universali o particolari (individuali)
2. Qualitativo: affermativa o negativa
3. Modale:
    1. possibili: non è in un modo, ma potrebbe esserlo (non piove, ma potrebbe cominciare)
    2. contingenti: è in un modo, ma potrebbe non esserlo (piove, ma potrebbe non piovere)
    3. impossibili: ciò che non è, e che non può essere
    4. necessarie: ciò che è, e che non potrebbe non essere

L'impossibilità è una forma di necessità: dire che una cosa è impossibile significa dire che è necessario che non sia.

La forma di sillogismo più comune è il sillogismo categorico (al punto che solitamente per sillogismo si intende sillogismo categorico).

Le proposizioni che compongono un sillogismo categorico possono essere:

- universali affermative ("Tutti gli A sono B"),
- universali negative ("Nessun A è B"),
- particolari affermative ("Qualche A è B"),
- particolari negative ("Qualche A non è B").

La posizione del termine medio nelle premesse determina la *figura* del sillogismo: Aristotele ne classificò tre, gli scolastici ne aggiunsero una quarta. La forma delle proposizioni contenute nel sillogismo ne determina il *modo*; la filosofia scolastica classificò i modi del sillogismo adoperando la prima o la seconda vocale (rispettivamente se universale o particolare) dei verbi *affirmo* e *nego*.

Per fare un esempio:

- (premessa maggiore) Tutti gli uomini sono mortali
- (premessa minore) Tutti i greci sono uomini
- (conclusione) Tutti i greci sono mortali

Nell'esempio in questione, uomo, mortale e greco sono termini rispettivamente medio, maggiore e minore.

A questo modello detto sillogismo categorico o perfetto (in cui cioè le due premesse portano deduttivamente ad una conclusione che è logica e necessaria) se ne aggiungono altri tre, tra cui il sillogismo retorico (detto anche “dialettico”), in cui le due “premesse” sono date per probabili e non per certe; il sillogismo sofistico (tipico della scuola sofistica, in cui la probabilità delle “premesse” è solo apparente ed ipotetica); il sillogismo modale, in cui una delle “premesse” e la “conclusione” del sillogismo dipendono dalle modalità con cui stabiliamo se le affermazioni sono vere o false.

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Logica modale***.

Nella logica moderna, si aggiunge anche il sillogismo disgiuntivo.

Presupposti

Le premesse devono essere enunciati di tipo dichiarativo (che *dicono qualcosa di qualcosa*), di cui cioè si possa dire univocamente se sono veri oppure falsi. Non sono enunciati di tipo dichiarativo le preghiere, le esclamazioni, le domande, i comandi non dichiarativi, il paradosso del mentitore, gli enunciati modali (credo che, so che, può essere, deve essere necessariamente).

Presupposti del sillogismo sono il principio di determinatezza e il principio di bivalenza dei singoli enunciati dichiarativi, che vanno applicati (separatamente) sia alla premessa maggiore che alla premessa minore: la premessa necessariamente sempre o è vera o è falsa, non può trovarsi contemporaneamente nello stato di "vero" e nello stato di "falso", né può non appartenere a uno di questi due stati (non essere né "vera" né "falsa").

In termini equivalenti, per le due premesse, in tutti i tipi di sillogismo noti, sono presupposti: legge dell'identità , legge di non-contraddizione, legge del terzo escluso. Se la legge di identità vale anche per enunciati non dichiarativi (es. paradosso del mentitore), il principio di determinatezza può essere fatto corrispondere (biunivocamente) al principio di non-contraddizione, e il principio di bivalenza al principio del terzo escluso.

Stessi presupposti valgono per la conclusione. In tutti i tipi di sillogismo, se le premessa maggiore e minore sono due enunciati di tipo dichiarativo, anche la conclusione è necessariamente un enunciato di tipo dichiarativo (o è vera o è falsa), ragioni per cui è superfluo ipotizzare che la conclusione sia un enunciato di tipo dichiarativo, essendo questo conseguenza logica della natura delle premesse.

La proprietà transitiva è l'esempio più elementare del sillogismo in logica matematica (soggetto singolare e stessa relazione nelle premesse), ad esempio:

1. Marco è fratello maggiore di Luca;
2. Luca è fratello maggiore di Alberto;

3. Marco è fratello maggiore di Alberto.

Il sillogismo è in generale un concetto più ampio che si serve anche del quantificatore esistenziale e operatore di negazione.

In logica matematica, un ragionamento si dice valido, corretto o (sintatticamente) ben formato se e solo se *non può darsi* il caso in cui le proposizioni siano vere e la conclusione sia falsa; in termini equivalenti, si dice che la conclusione è conseguenza logica delle premesse.

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Validità (logica)***.

Validità e verità degli enunciati sono concetti distinti e indipendenti: è possibile che sia da due enunciati veri che da due enunciati entrambi falsi si arrivi ad una conclusione vera (per gli operatori booleani, non per il sillogismo); viceversa, è possibile che, con premesse entrambe false, la conclusione sia valida (es. tutti gli uomini volano; tutti gli asini sono uomini; tutti gli asini volano), poiché il ragionamento è valido formalmente.

Il sillogismo nulla dice circa la verità o falsità della premessa maggiore e minore, a meno che, secondo Aristotele, non si abbia a che fare con sillogismi "scientifici" o "dimostrazioni" (discussi negli Analitici Secondi), i quali presuppongono premesse vere.

Premessa maggiore e premessa minore sono legati tra loro da un unico connettivo logico di congiunzione, e l'insieme delle premesse è legato alla conclusione da un connettivo di Implicazione logica. Il sillogismo può essere riscritto (e risolto) nell'ambito della logica booleana con la congiunzione delle premesse, implicazione della conclusione, quantificatori. Dalla tavola di verità della congiunzione si evince che l'insieme delle premesse è vero se ogni singola premessa è vera; da quella dell'implicazione si evince che se le premesse sono vere, la conclusione è vera, ciò che fuori dall'algebra booleana e nella teoria del sillogismo definisce anche la correttezza di una particolare forma di sillogismo. Le premesse in forma di universale o particolare, positivo o negativo, sono rese con l'uso dei quantificatori:

(Ogni A è B) ↔ (Per ogni x, se x è A, allora x è B),oppure
(Ogni A è B) ↔ (Per ogni x tale che x è A, allora x è B), detto anche *quantificatore ristretto*.[3] In questo secondo caso:
Ogni amico di Maria è scapolo, (3)

se <<Maria non ha amici>>, vale a dire se la condizione del quantificatore ristretto "Ogni amico di Maria" è falsa, la proposizione (3) non sarà né vera né falsa, né un terzo nuovo valore di verità, ma un valore di verità non-ammissibile, priva di ogni valore di verità.
Per questo motivo, non si può dire che la premessa è uguale alla congiunzione di soggetto e predicato: la (3) non equivale a <<x è amico di Maria>> (3a) ∧ <<x è scapolo>>(3b), perché secondo la tavola di verità se (3a) è falso, dovrebbe esserlo anche la (3).
La logica moderna non accetta in genere l'inferenza: "Ogni A è B" implichi che è vero che "Qualche A è B" (ciò che i logici medioevali chiamavano *reductio ad subalternam*): dall'esempio si vede però che una proposizione categorica è giudicabile come vera o falsa soltanto se è soddisfatta la sua condizione esistenziale pertinente. Se usiamo il quantificatore ristretto, vale il quadrato di Boezio in uso nella logica antica e medioevale,[4] detto dai logici moderni anche *quadrato di opposizione fra le proposizioni categoriche* (o semplicemente *quadrato delle opposizioni*), che elenca le forme di inferenza valide per le proposizioni universali o particolari.
Ciò che garantisce la validità del sillogismo, è la struttura interna delle premesse che devono essere enunciati atomici, cioè privi di connettivi logici.

All'interno della premessa maggiore e minore si usa anche l'operatore di negazione.

Così formulato, la congiunzione delle due premesse e la loro implicazione logica con la conclusione, danno luogo alla seguente tabella di verità: **Tabella di verità:**

P	p	A = P∧p		A	B	$A \to B$		A	$(A \to B) \wedge A$
V	V	V		V	V	V		V	V
V	F	F		V	F	F		V	F
F	V	F		F	V	V		F	F
F	F	F		F	F	V		F	F

La tabella di verità si ottiene dalla congiunzione *A* delle premessa maggiore *P* e minore *p*, implicazione logica della conclusione *B*, di nuovo congiunzione con l'insieme delle premesse *A*.

Notiamo che

- nelle teorie del primo ordine le conclusioni del sillogismo possono essere fatte ricadere sempre in uno dei due casi "dimostrato" o "non dimostrato" (così come la premessa maggiore o minore, o è "vera" oppure è "falsa");
- internamente a premesse e conclusione, le proprietà valgono su insiemi con numero *finito* di elementi, e - se c'è il quantificatore universale - sono valide per tutti gli elementi ed su *ogni eventuale sottoinsieme*: es. "tutti i viventi sono mortali" = ogni elemento ed eventuale sottoinsieme esistente nell'insieme finito dei "viventi", ha la proprietà di essere un "mortale";
- se due elementi sono uguali, non c'è modo di distinguerli dato che: "tutto ciò che è vero per uno, è vero per l'altro" (Uguaglianza (matematica)). Tutto ciò che è vero per i "viventi", è vero anche per i "mortali", e viceversa tutto ciò che si può dire per i "mortali" si può dire anche per i "viventi": l'assioma di uguaglianza può essere scritto come nei linguaggi del secondo ordine, *per qualsiasi predicato*, dell'una o dell'altra variabile;
- l'uso dei connettivi logici fondamentali è limitato a quelli di congiunzione, implicazione e negazione, e con la presenza di quantificatori universali e particolari che operano su un numero *finito* di elementi, ma che diversamente da un Linguaggio del primo ordine(di cui è un tipo la logica booleana, detta anche elementare) sono veri per tutti i sottoinsiemi, come detto in precedenza.

Validità del sillogismo

Un secondo esempio più significativo può essere:

- (premessa maggiore) Ogni animale è mortale
- (premessa minore) Ogni uomo è animale
- (conclusione) Dunque ogni uomo è mortale.

La validità vale anche e soprattutto per parole-sostanze il cui significato è noto, ma non è subito presente ai cinque sensi:

- (premessa maggiore) L'infinito è unico e non-ripetibile.
- (premessa minore) La persona è unica e non-ripetibile.
- (conclusione) L'infinito è Persona (personale).

Il termine medio è l'elemento grazie al quale avviene l'unione e funge da connessione fra gli altri due; questo perché il termine medio (l'animale) da una parte è incluso nel termine maggiore (mortale) e dall'altra include in sé il termine minore (uomo).

Un sillogismo è considerato valido se questo è logicamente valido. La validità di un sillogismo non dipende dalla verità delle affermazioni che lo compongono. Sicché il sillogismo:

- Ogni animale vola
- L'asino è un animale
- Dunque l'asino vola

oppure: - Il treno fuma - Gianni è un treno - Gianni fuma

è valido, anche se le frasi che lo compongono non sono vere. Un metodo, o definizione rozza, che spesso viene usata, è dire che "un sillogismo è valido se ogni sillogismo della stessa forma che contiene proposizioni vere conclude correttamente". Questo metodo tuttavia non ha dignità logica, in quanto, seppur funzionante, non utilizza alcuna "logica". Un sillogismo che contiene tutte proposizioni vere può essere riconosciuto non valido, anche se vero. Es.:

- Gli dei sono immortali
- Gli uomini non sono dei
- Dunque gli uomini non sono immortali.

Tale sillogismo è non valido logicamente, anche se tutte le proposizioni sono vere, e questo è possibile capirlo non andando a permutare tutte le possibili frasi vere che mantengono la struttura del sillogismo, ma ragionando logicamente: <<Gli dei sono immortali>> [frase vera], ci dice che gli dei appartengono alla categoria degli immortali. Di tale categoria non sappiamo nulla, e nulla dice che questa sia composta solo da dei. <<Gli uomini non sono dei>> [vera], ma questo non esclude il fatto che essi possano essere immortali pur rimanendo non dei. Pertanto, la validità di un sillogismo è una caratteristica intrinseca della logica che in esso è contenuta. Non è necessario iterare finché non si evidenzia che da due proposizioni vere ne scaturisca una falsa per provarne la non-validità, ma basta studiarlo attentamente e evidenziarne l'illogicità, come fatto nell'esempio precedente. Le meccaniche logiche dei sillogismi sono riconducibili a quelle delle condizioni Necessarie e Sufficienti, capisaldi della logica moderna. Se una delle premesse è falsa, la conclusione è necessariamente falsa; viceversa, la verità di entrambe le premesse non implica che la conclusione sia vera.

Diverso è però il discorso per il sillogismo valido. Se il sillogismo è valido, da due premesse vere deriva necessariamente una conclusione vera. Se entrambe le premesse sono false generalmente la conclusione è falsa, ma talvolta può essere vera accidentalmente (es: tutti gli uomini sono uccelli, tutti gli uccelli sono mammiferi, quindi tutti gli uomini sono mammiferi).

La teoria della Distribuzione dei termini permette di decidere se un sillogismo è valido. Un termine risulta distribuito se si riferisce a tutti i soggetti di cui si parla, non distribuito se si riferisce solo ad alcuni. Pertanto, le proposizioni “A” (universali affermative) distribuiscono solo il soggetto ma non il predicato; le “E” (universali negative) distribuiscono entrambi; le “I” (particolari affermative) non distribuiscono nulla; le “O” (particolari negative) solo il predicato. Per essere validi i sillogismi debbono distribuire il termine medio in almeno una delle premesse e debbono distribuire i termini maggiore e minore solo se risultano distribuiti nella conclusione (Copi-Cohen “Introduzione alla logica”).

Il sillogismo è stato distinto da Aristotele in tre figure:

Nella prima figura il termine medio funge da soggetto nella premessa maggiore e da predicato nella premessa minore:

- Tutti i mammiferi sono animali
- Il gatto è un mammifero
- Il gatto è un animale

Nella seconda figura il termine medio funge da predicato sia nella premessa maggiore che in quella minore:

- Nessun canarino è un felino
- Tutti i gatti sono felini
- Gatto Silvestro non è un canarino

Nella terza figura il termine medio funge da soggetto sia nella premessa maggiore che in quella minore:

- Tutti i gatti sono mortali
- Tutti i gatti sono animali
- Alcuni animali sono mortali

Combinatoriamente, a partire dal Medioevo, quando fu considerata anche la quarta figura, le forme possibili dei sillogismi sono 256: ci sono infatti tre proposizioni indipendenti ciascuna delle quali può assumere quattro modi diversi (A,I,E,O) per un totale di 4×4×4 combinazioni per le quattro figure. La figura è determinata dalla posizione del termine medio, che è il termine che si trova in entrambe le premesse. Le forme valide, però, sono soltanto 19,

cioè le quattro (Barbara, Celarent, Darii, Ferio) “perfette” che Aristotele definì *autoevidenti*) del sillogismo di prima figura ed altri 15 di cui è possibile dimostrare la validità tramite le tre *regole di conversione* o la *reductio ad impossibile*. Tuttavia, Copi e Cohen (vedi bibliografia), dimostrano che i sillogismi autenticamente validi sono solo quindici, escludendo, sempre nella terminologia medievale, quelli del tipo “Darapti” e “Felapton” della terza figura e quelli in “Fesapo” e “Bramantip” della quarta (p.284).

Proposizioni dichiarative che contengono parole come "tutti", "nessuno" o "qualche" possono essere analizzate con la teoria degli insiemi. Se indichiamo l'insieme di A come s(A) (la lettera "s" sta per *set*), e l'insieme di B con s(B), si ha:

- "Ogni A è B" (AaB) equivale a "s(A) è sottoinsieme di s(B)", vale a dire $s(A) \subseteq s(B)$
- "Nessun A è B" (AeB) equivale a dire che l'"intersezione di S(A) e s(B) è vuota", oppure $s(A) \cap s(B) = \emptyset$
- "Qualche A è B" (AiB) equivale a dire che "l'intersezione di s(A) e s(B) non è l'insieme vuoto", oppure $s(A) \cap s(B) \neq \emptyset$
- "Qualche A non è B" (AoB) equivale a dire che "s(A) non è incluso in s(B)"

Se "Ogni A è B" (AaB) è vero e se è vero anche "Ogni B è A" (BaA), si ha il caso particolare in cui gli insiemi s(A) e s(B) sono identici.
Essendo l'insieme vuoto per definizione un sottoinsieme di qualsiasi altro che si prenda in considerazione, se l'insieme A è privo di elementi (vuoto), allora le proposizioni "ogni A è B" e "nessun A è B" sono entrambe vere, mentre "qualche A è B" e "qualche A non è B" sono sempre false. Pertanto, il sillogismo della forma AaB non implica AiB, e molti dei sillogismi di seguito riportati non valgono se A è vuoto. L'insieme vuoto genera un caso di indecisione in cui due proposizioni opposte (universali) sono entrambe vere, contro quanto prevede il quadrato logico delle opposizioni che cessa di essere valido, e nel quale valeva e qui si deve escludere che "ogni A è B" implichi "qualche A è B"; in alternativa, come visto in precedenza, si può dire che gli universali non sono né veri né falsi, ma casi non giudicabili, lasciare salvo il quadrato logico, e continuare ad ammettere che "ogni A è B" implichi "qualche A è B".

Lo stesso Aristotele nel suo trattato identificò il tipo di discorso modale al quale non applicò le forme valide di sillogismo. Con questo tipo di enunciati fin dall'antichità era noto che fallisce il sillogismo, così come noi oggi diciamo anche per gli operatori booleani. La cosiddetta logica classica è basata su tre principi molto generali:

- determinatezza e bivalenza, secondo i quali la logica si limita a enunciati dichiarativi (o veri o falsi)
- vero-funzionalità: secondo cui gli enunciati composti sono <<funzioni di verità>> degli enunciati semplici che li compongono (afferma Wittgestein nel suo “Tractatus”), principio non valido per gli enunciati modali. Esempi:
- Hegel era un filosofo e Schelling era amico di Hegel (1), composto da due enunciati semplici:
  - Hegel era un filosofo (1 a)
  - Schelling era amico di Hegel (1 b)

  cui sostituisco a (1 a) un altro enunciato (2) vero:
- Kant scrisse la "Critica della Ragion Pura" (2)

  e ottengo:
- Kant scrisse la "Critica della Ragion Pura" e Schelling era amico di Hegel, altrettanto vero.

Ma se dico:

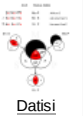
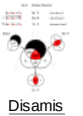
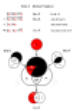
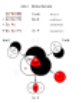
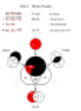
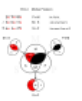
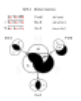
- Necessariamente 7 è un numero primo (3), composto da
  - <<7 è un numero primo>> (3 a), cui sostituisco (3 b):
- Il Bologna ha vinto 7 scudetti. Ottengo:
- Necessariamente il Bologna ha vinto 7 scudetti,

che è falso. Così come:

- Necessariamente, 9 è maggiore di 7 (4), composto da
  - 9 è maggiore di 7 (4 a), sostituisco con
- 9 è il numero dei pianeti (5), e ottengo:
- Necessariamente, il numero dei pianeti è maggiore di 7,

che è falso.

L'esempio non segue la forma solita (due premesse con soggetto e predicato), ma ad essa si può facilmente applicare, e mostra che con espressioni dette modali (<<è possibile che..>>, <<è necessario che...>>) o epistemiche (<< so che...>. <<credo che...>>) la sostituzione di un enunciato vero con uno altrettanto vero in uno composto, non porta necessariamente a conseguenze vere. Nella tabella seguente sono riportati tutti i sillogismi validi secondo i diagrammi di Venn. Secondo Copi e Cohen, però, ne andrebbero esclusi 9 su 24, in quanto essi posseggono “portata esistenziale”, non considerata dalla logica moderna.

1	Barbara	Barbari			Darii			Ferio	Celaront	Celarent				
2								Festino	Cesaro	Cesare	Camestres	Camestros	Baroco	
3				Darapti	 Datisi	 Disamis	 Felapton	Ferison						Bocardo
4			 Bamalip			Dimatis	 Fesapo	 Fresison			 Calemes	Calemos		

Note

1. ^ La definizione di Aristotele del sillogismo: "Chiamo "termine" ciò in cui si scompone la premessa, ovvero il predicato e ciò di cui esso viene predicato, con l'aggiunta di [o divisi] "è" o "non è". "Sillogismo" è invece un discorso in cui, poste certe cose, qualcosa di diverso rispetto ai dati risulta di necessità per il fatto che sono questi." (*Analitici primi*, I, 1, 24b 17-20, *Organon* a cura di Maurizio Migliori, p. 375
2. ^ John Corcoran, *Aristotle's Prior Analytics and Boole's Laws of Thought*, History and Philosophy of Logic, vol. 24 (2003), pp. 261–288
3. ^ Valerio Allagranza, *Sulla nozione di "Quantificazione ristretta" in logica e nella teoria grammaticale*, Rivista di Grammatica Generativa, vol. 8 (1983), p. 3 di 64, Torino
4. ^ Ibidem, pag.22

Bibliografia

- Aristotele, *Organon. Le Categorie - De Interpretatione - Analitici primi - Analitici secondi - Topici - Confutazioni sofistiche ("Le Categorie" a cura di Marina Bernardini; "De Interpretatione" a cura di Lucia Palpacelli; "Analitici primi" a cura di Milena Bontempi; "Analitici secondi" a cura di Roberto Medda; "Topici" e "Confutazioni sofistiche" a cura di Arianna Fermani)*, Coordinamento generale di Maurizio Migliori, Testo greco a fronte, Collana Il pensiero occidentale, Milano, Bompiani, 2016, ISBN 978-88-452-8164-8.
- Irving Copi & Carl Cohen, *Introduzione alla logica*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- John Corcoran, *Completeness of an Ancient Logic*, Journal of Symbolic Logic, 37, 1972, pp. 696–702.
- George Englebretsen, *The New Syllogistic*, Bern, Peter Lang, 1987.
- Fred Johnson, *Model for Modal Syllogisms*, Notre Dame Journal of Formal Logic, 30, 1989, pp. 271–284.
- Peter Johnson-Laird & Bruno Bara, *Syllogistic Inference*, Cognition, 16, 1984, pp. 1–61.
- Marko Malink, *Aristotle's Modal Syllogistic*, Harvard, Harvard University Press, 2013.
- Richard Patterson, *Aristotle's Modal Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Lorenzo Pozzi, *Da Ramus a Kant: il dibattito sulla sillogistica*, Milano, Franco Angeli, 1981.
- Arthur Norman Prior, *Formal Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- Jeroen van Rijen, *Aspects of Aristotle's Logic of Modalities*, Kluwer, Dordrecht, 1989.
- Gerhard Seel, *Die Aristotelische Modaltheorie*, Walter de Gruyter, Berlino, 1982.
- Timothy Smiley, *What is a Syllogism?*, Journal of Phlosophical Logic, 2, 1973, pp. 136–154
- Robin Smith, *Immediate propositions and Aristotle's proof theory*, Ancient Philosophy, 6, 1986, pp. 47–68.
- Fred Sommers, *The Logic of Natural Language*, New York, Oxford University Press, 1982.
- Fred Sommers & George Englebretsen, *An Invitation to Formal Reasoning: The Logic of Terms*, Aldershot, Ashgate, 2000.
- Paul Thom, *The Syllogism*, München: Philosophia 1981.
- Paul Thom, *The Logic of Essentialism: An Interpretation of Aristotle's Modal Syllogistic*, Dordrecht, Kluwer, 1996.

Voci correlate

- Aristotele
- Inferenza
- Lista di regole di inferenza
- Modus ponens
- Modus tollens
- Quadrato delle opposizioni
- Regole di inferenza

- Sequente
- Sillogismi categorici in forma normale
- Sillogismo disgiuntivo
- Sillogismo ipotetico
- Sillogismo modale
- Validità (logica)

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **sillogismo**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**sillogismo**»
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **sillogismo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Syllogisms?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *sillogismo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *syllogism* / *syllogistic*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) Susanne Bobzien, *Ancient Logic*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Terence Parsons, *The Traditional Square of Opposition*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Henrik Lagerlund, *Medieval Theories of the Syllogism*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- *Sillogismo*, in *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 718 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=718) · LCCN (EN) sh85131387 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85131387) · GND (DE) 4184185-2 (https://d-nb.info/gnd/4184185-2) · BNF (FR) cb119605203 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb119605203) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb119605203) · J9U (EN, HE) 987007553533105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007553533105171)

Portale Filosofia **Portale Matematica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Sillogismo&oldid=138364367"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 17 mar 2024 alle 14:12.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

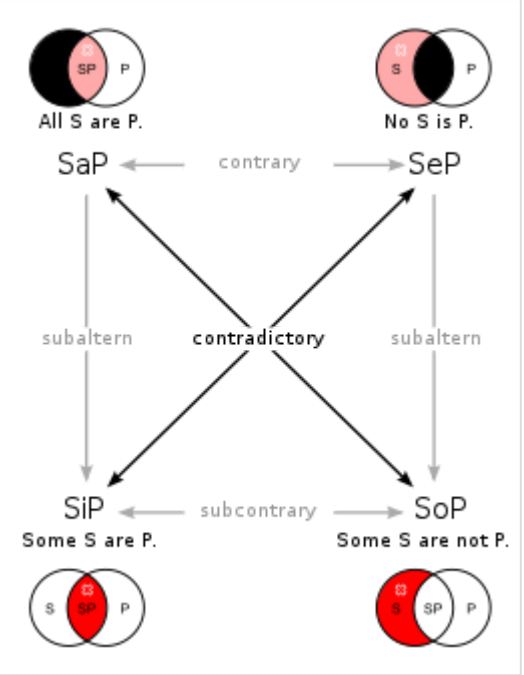
WIKIPEDIA

Quadrato delle opposizioni

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Nella logica aristotelica, il **quadrato delle opposizioni** è un diagramma che rappresenta i diversi modi in cui ciascuna delle quattro tipologie di proposizioni del suo sistema è logicamente correlata, per via di opposizione, alle altre. Il sistema è anche utile per l'analisi dei sillogismi, perché serve ad identificare le conversioni logiche consentite da un tipo all'altro.

Pietro Ispano, Eulero (1768), Gergonne (1816), J. A. Faris (1955) analizzarono il sillogismo su basi logiche rigorose, fornendo l'elenco di quelli validi e di quelli non validi.



Quadrato delle opposizioni
Nel Diagramma di Venn, le aree nere sono vuote e le aree rosse sono non-vuote.
Le frecce grigio chiare e le aree rosso chiare sono applicate nella logica tradizionale.

Indice

Logica aristotelica
- Il problema della portata esistenziale

I Quadrati delle opposizioni nella logica moderna

Esagoni logici ed altri bi-simplessi

Quadrato delle opposizioni (o quadrato logico) e logica modale

Interpretazione insiemistica delle affermazioni categoriali

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

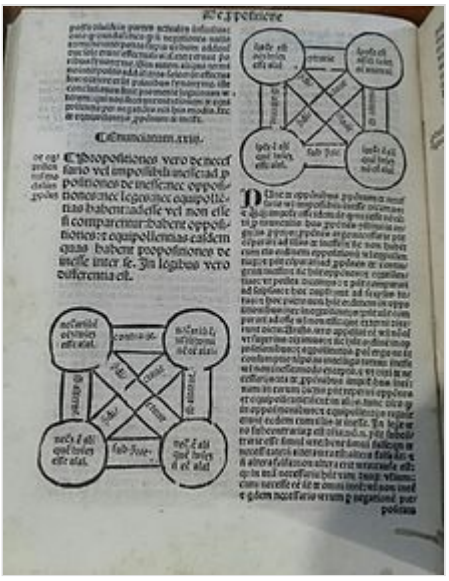
Collegamenti esterni

Logica aristotelica

Nella logica classica, una proposizione (in latino: *propositio*) è l'insieme di parole che costituiscono un'affermazione (*enunciativa oratio*), a prescindere quindi dal significato di questa affermazione, come accade nella moderna filosofia del linguaggio. Una proposizione categorica è una proposizione semplice contenente due termini, soggetto e predicato, in cui il predicato è o affermato o negato del soggetto.

Ogni proposizione categorica può essere ridotta ad una delle quattro seguenti forme logiche:

- La cosiddetta proposizione 'A', l'universale affermativa (*universalis affirmativa*), la cui forma in latino è 'omne S est P', di solito tradotto come 'ogni S è un P'.
- proposizione 'E', l'universale negativa (*negativa universalis*), forma latina 'nullum S est P', di solito tradotto come 'nessun S è P'.
- la proposizione 'I', la particolare affermativa (*particularis affirmativa*), latino 'quoddam S est P', di solito tradotto come 'alcuni S sono P'.
- la proposizione 'O', la particolare negativa (*particularis negativa*), latino 'quoddam S non est P', di solito tradotto come 'alcuni S non sono P'.



Quadrato aristotelico nel *Dialectica Ludicra* (Agostino Nifo, 1521, Convitto "A. Nifo")

In formato tabellare, abbiamo:

Le Quattro forme di Proposizione secondo Aristotele

Nome	Simbolo	Latino	Italiano
Universale affermativa	A	Omne S est P.	Ogni S è P. (Tutti gli S sono P.)
Universale negativa	E	Nullum S est P.	Ogni S non è P. (Nessun S è P.)
Particolare affermativa	I	Quoddam S est P.	Qualche S è P.
Particolare negativa	O	Quoddam S non est P.	Qualche S non è P.

Dipinto del XV secolo

Nei capitoli 6 e 7 del *Peri Hermeneias* (Περὶ Ἑρμηνείας, latino *De interpretatione*), Aristotele afferma che tra questi quattro tipi di proposizione esistono relazioni logiche precise. Ad ogni affermazione corrisponde esattamente una negazione, ed ogni affermazione e la sua negazione sono 'opposti' tali che uno di loro deve sempre essere vero, mentre l'altro è falso. Chiama con la parola 'contraddizione' (in latino medievale, *contradictio*) una coppia di affermazioni, di cui una è positiva e l'altra negativa. Esempi di contraddizioni sono 'ogni uomo è bianco' e 'qualche uomo non è bianco', oppure la coppia 'nessun uomo è bianco' e 'qualche uomo è bianco'.

Le proposizioni dichiarative dette 'contrarie' (medievale: *contrariae*), sono tali che entrambe non possono, allo stesso tempo, essere vere. Esempi di queste sono l'universale affermativa 'ogni uomo è bianco', e l'universale negativa 'nessun uomo è bianco'. Tuttavia, queste non sono contraddittorie perché entrambe possono essere false. Ad esempio, è falso che ogni uomo è bianco, dal momento che alcuni uomini non sono bianchi. Ma è anche falso che nessun uomo è bianco, dal momento che ci sono alcuni uomini bianchi.

Dal momento che per ogni proposizione dichiarativa esiste una proposizione opposta (ossia contraddittoria) e dato che una contraddittoria è vera quando il suo opposto è falso, ne consegue che gli opposti di contrari (che i medievali chiamano 'subcontrari', *subcontrariae*) possono essere entrambi veri ma non possono essere entrambi falsi. Poiché i subcontrari sono negazioni di dichiarazioni universali, sono stati chiamati dichiarazioni "particolari" dai logici medievali.

Un'altra opposizione logica, anche se non indicata esplicitamente da Aristotele, è 'alternanza' (*alternatio*), costituito da 'subalterna' e 'superalterna'. L'alternanza è una relazione tra una proposizione particolare e la corrispondente universale tale che la proposizione particolare è implicata dall'altra (e implicita in essa). Il particolare è il subalterno dell'universale, che si dice superalterno della particolare. Per esempio, se 'ogni uomo è bianco' è vero, il suo contrario 'nessun uomo è bianco' è falso. Pertanto la contraddittoria 'qualche uomo è bianco' è vera. Allo stesso modo l'universale 'nessun uomo è bianco' implica la particolare 'qualche uomo non è bianco'.

In sintesi:

- le proposizioni dichiarative universali sono contrarie: 'ogni uomo è solo' e 'nessun uomo è solo' non possono essere entrambe vere, anche se una può essere vera e l'altra falsa, ed entrambe possono essere false (se almeno un uomo è solo, oppure se almeno un uomo non è solo).
- le proposizioni particolari sono subcontrarie. 'Qualche uomo è solo' e 'Qualche uomo non è solo', non possono essere false contemporaneamente.
- proposizione particolare (di una qualità) è la subalterna di quella universale, relativa alla stessa qualità, che è la superalterna della particolare, dato che nella semantica aristotelica 'ogni A è B' implica 'qualche A è B' e 'nessun A è B' implica 'qualche A non è B'. Si noti che le interpretazioni formali moderne interpretano 'ogni A è B' come 'per ogni x, x è A implica x è B', che non implica che 'qualche x è A'. Si tratta di una questione di interpretazione semantica, però, e non significa, come a volte viene affermato, che la logica aristotelica è errata.
- L'universale affermativa e il particolare negativo sono contraddittorie. Se qualche A non è B, non ogni A è B. Viceversa, se questo non è accettato nella semantica moderna, si è pensato che se ogni A non è B, A non è certo B. Questa interpretazione ha causato difficoltà (vedi sotto). Mentre Aristotele non rappresenta la particolare negativa come 'alcuni A non sono B', ma come 'non tutti gli A sono B', alcuni commentatori del *Peri hermeneias* hanno tradotto il particolare negativo come *quoddam A non est B*, letteralmente 'un certo A non è B', e in ogni notazione della logica medievale è consuetudine rappresentare la proposizione particolare in questo modo.

Queste relazioni divennero la base di uno schema inventato dal filosofo Boezio, e poi usate dai logici medievali per classificare le relazioni logiche. Le proposizioni sono poste nei quattro angoli di un quadrato, e le relazioni tra esse sono rappresentate tracciando altrettante linee, da cui il nome 'quadrato delle opposizioni'.

Valgono le seguenti inferenze[1]:

1. Se **A** è vera, allora **E** è falsa, **I** è vera, **O** è falsa;
2. Se **E** è vera, allora **A** è falsa, **I** è falsa, **O** è vera;
3. Se **I** è vera, allora **E** è falsa, **A** e **O** sono indeterminate;
4. Se **O** è vera, allora **A** è falsa, **E** ed **I** sono indeterminate;
5. Se **A** è falsa, allora **O** è vera, **E** ed **I** sono indeterminate;
6. Se **E** è falsa, allora **I** è vera, **A** ed **O** sono indeterminate;
7. Se **I** è falsa, allora **A** è falsa, **E** è vera, **O** è vera;
8. Se **O** è falsa, allora **A** è vera, **E** è falsa, **I** è vera.

Per memorizzare questo schema, i medievali inventarono la seguente rima[2]:

> *A adfirmat, negat E, sed universaliter ambae;*
> *I firmat, negat O, sed particulariter ambae.*

Essa afferma che **A** ed **E** non sono né entrambe vere né entrambe false. Lo stesso vale per **I** ed **O**. Mentre le prime due sono proposizioni universali, la coppia **I**/**O** si riferisce a due proposizioni particolari.

Il Quadrato delle Opposizioni fu utilizzato dal filosofo greco Aristotele per le inferenze logiche: conversione, inversione, contrapposizione. Ognuno di questi tre tipi di inferenza categorica fu applicato alle quattro tipologie di proposizione: **A**, **E**, **I** e **O**.

Il problema della portata esistenziale

I subcontrari (I e O), che i logici medievali rappresentavano nella forma *quoddam A est B* (qualche A è B particolare) e *quoddam A non est B* (qualche A particolare non è B), non possono essere entrambi falsi, poiché le loro affermazioni universali contraddittorie (nessuna A è B / ogni A è B) non possono essere entrambe vere.

Ciò porta a una difficoltà individuata inizialmente da Abelardo. "Qualche A è B" sembra implicare che "qualcosa è A": in altre parole, esiste qualcosa che è A. Ad esempio, la proposizione "qualche uomo è bianco" sembra implicare che almeno una cosa che esiste è un uomo, con riferimento all'uomo che deve essere bianco, posto che la frase "qualche uomo è bianco" sia vera.

Ora, anche la proposizione "qualche uomo non è bianco" implica che qualcosa in quanto uomo esiste, vale a dire l'uomo che non è bianco, concesso che anche l'affermazione "qualche uomo non è bianco" sia vera.

La logica aristotelica richiede che una di queste affermazioni (più in generale "qualche A particolare è B" e "qualche A particolare non è B") sia necessariamente vera, cioè che non possano essere entrambe false, mentre è possibile che siano entrambe vere quando le dichiarative universali corrispondenti sono entrambe false.

Pertanto, poiché entrambe le affermazioni implicano la presenza di almeno una cosa che è un uomo, ne segue la presenza di un uomo o di più uomini. Tuttavia, come Abelardo sottolineò nella sua *Dialectica*, gli uomini potrebbero non esistere? [3]

> «Poiché nessun uomo esiste assolutamente, non è vera né la proposizione "ogni uomo è un uomo" né "qualche uomo non è un uomo"[4]»

Abelardo sottolinea anche che i subcontrari contenenti termini soggettivi che non connotano nulla, come "un uomo che è una pietra", sono entrambi falsi.

> «Se 'ogni uomo di pietra è una pietra' è vera, anche la sua conversione *per accidens* è vera ('alcune pietre sono uomini di pietra'). Tuttavia, nessuna pietra è un uomo di pietra, perché né quest'uomo né quell'uomo ecc. sono una pietra. Ma anche la frase 'un certo uomo di pietra non è una pietra' è falsa per necessità, poiché è impossibile supporre che sia vera.[5]»

Terence Parsons (nato nel 1939) sostiene che i filosofi antichi non sperimentarono il problema della portata esistenziale[6], che avevano solo le forme A (affermativa universale) e I (affermativa particolare).

> «Le affermazioni hanno un significato esistenziale e le negative no. Gli antichi quindi non vedevano l'incoerenza del quadrato formulato da Aristotele perché non c'era incoerenza da vedere.[7]»

Egli continua citando il filosofo medievale Guglielmo di Moerbeke (1215–35 - 1286 circa),:

> «Nelle proposizioni affermative si afferma sempre che un termine suppone qualcosa. Quindi, se non suppone nulla, la proposizione è falsa. Tuttavia, nelle proposizioni negative l'affermazione è o che il termine non suppone qualcosa o che suppone qualcosa il cui predicato è negato veramente. Quindi una proposizione negativa ha due cause di verità.[8]»

Inoltre, indica che la traduzione dell'opera di Aristotele da parte di Boezio diede origine all'errata idea che la forma ‘’’O’’’ avesse un significato esistenziale:

> «Ma quando Boezio (477 – 524 d.C.) commenta questo testo, illustra la dottrina di Aristotele con l'ormai famoso diagramma, e usa la dicitura 'Qualche uomo non è giusto'. Quindi, questo deve essergli sembrato un equivalente naturale in latino. Ci sembra strano in inglese, ma a lui non importava.[9]»

I Quadrati delle opposizioni nella logica moderna

Nel XIX secolo, George Boole ha sostenuto che la portata esistenziale (existential import)[10] fosse imposta per entrambi i termini nelle proposizioni (I e O), cosa che consentiva a tutti i termini di quelle universali (A ed E) di ignorare il problema notato per la prima volta da Pietro Abelardo.[11] Questa decisione rese particolarmente facile l'uso dei diagrammi di Venn per i vari termini logici. Il quadrato delle opposizioni, integrato con questa serie di ipotesi nella logica booleana, è spesso chiamato la versione moderna del quadrato di opposizione. In essa, affermazioni A e O sono contraddittorie, come sono E ed I, ma tutte le altre forme di opposizione cessano di esistere; non ci sono contrarie, subcontrarie o subalterne. Così, da un punto di vista moderno, spesso ha senso parlare dell'opposto di un enunciato, piuttosto che insistere come facevano i logici antichi che una asserzione ha molteplici enunciati opposti, che consisterebbero in diversi tipi di opposizione rispetto all'affermazione iniziale.

Il *Begriffsschrift* di Gottlob Frege presenta anche un quadrato delle opposizioni, organizzato in maniera quasi identica a quello classico, mostrando i contraddittori, subalterni e contrari tra quattro formule costruite a partire da un quantificatore universale, una negazione e una implicazione.

Il quadrato semiotico di Algirdas Julien Greimas è stato derivato dal lavoro di Aristotele.

Esagoni logici ed altri bi-simplessi

Il quadrato delle opposizioni è stata esteso ad un esagono logico che comprende le relazioni intercorrenti fra sei tipi affermazioni. È stato scoperto indipendentemente da Paul Jacoby (1950), Augustin Sesmat (1951) e da Robert Blanché (1953, 1966)[12]. È stato dimostrato che sia il quadrato che l'esagono, seguiti da un "cubo logico", appartengono a una serie regolare di oggetti n-dimensionali chiamata "simplesso bi-logico di dimensione n. " Il modello può essere ulteriormente esteso.[13].

Quadrato delle opposizioni (o quadrato logico) e logica modale

Il quadrato logico, detto anche quadrato delle opposizioni o quadrato di Apuleio, ha la sua origine nei quattro tipi di enunciato che si possono impiegare nel ragionamento sillogistico: 'Ogni uomo è bianco', affermativa universale e la sua negazione nessun uomo è bianco (o 'alcuni uomini non sono bianchi'), il negativo particolare, da un lato, 'alcuni uomini sono bianchi', la particolare affermativa e la sua negazione 'Nessun uomo è bianco', il negativo universale dall'altra.
Robert Blanché ha pubblicatato nel 1966 *Structures intellectuelles* (Parigi, Vrin) e da allora molti studiosi pensano che il quadrato logico o quadrato di opposizione in rappresentanza di quattro valori dovrebbero essere sostituiti dall'esagono logico che rappresenta sei valori, una rappresentazione più potente in grado di spiegare più aspetti su logica e linguaggio naturale.

Interpretazione insiemistica delle affermazioni categoriali

Nella moderna logica matematica, le affermazioni contenenti le parole "tutto", "alcuni" e "non", possono essere espresse in termini di teoria degli insiemi. Se l'insieme di tutte le forme **A** è indicato come $s(A)$ e l'insieme di tutte le forme **B** è indicato come $s(B)$, allora vale che:

- "Ogni **A** è **B**" (AaB) equivale a ""$s(A)$ è un sottoinsieme di$s(B)$", o anche a $s(A) \subseteq s(B)$;
- "Nessun **A** è **B**" (AeB) equivale a "l'intersezione di $s(A)$ e $s(B)$ è vuota", o anche a $s(A) \cap s(B) = \emptyset$;
- "Qualche **A** è **B**" (AiB)è equivalente a "l'intersezione di $s(A)$ e $s(B)$ non è vuota", o anche a $s(A) \cap s(B) \neq \emptyset$;
- "Qualche **A** è non-**B**" è equivalente a "$s(A)$ non è un sottoinsieme di $s(B)$", o anche a $s(A) \nsubseteq s(B)$.

Per definizione, l'insieme vuoto è un sottoinsieme di tutti gli insiemi. Da questo fatto ne consegue che, secondo questa convenzione matematica, se non ci sono A, allora le affermazioni "Ogni A è B" e "Nessun A è B" sono sempre vere mentre le affermazioni "Qualche A è B" e "Qualche A non è B" sono sempre false. Ciò implica anche che AaB non comporta AiB, e alcuni dei sillogismi sopra menzionati non sono validi quando non ci sono A ($s(A) = \emptyset$).

Note

1. ^ Giovanni Reale e Dario Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini a oggi*, vol. 1, Brescia, Editrice La Scuola, 1983, p. 356, ISBN 88-350-7271-9, OCLC 971192154.
2. ^ Domenico Massaro, *Questioni di verità: logica di base per capire e farsi capire*, Script, vol. 2, Maples, Liguori Editore Srl, 2005, p. 58, ISBN 9788820738921, LCCN 2006350806, OCLC 263451944.
3. ^ Nella sua *Dialectica* e nel suo commento sul *Perihermaneias*
4. ^ *Re enim hominis prorsus non existente neque ea vera est quae ait: omnis homo est homo, nec ea quae proponit: quidam homo non est homo*

5. ^ *Si enim vera est: Omnis homo qui lapis est, est lapis, et eius conversa per accidens vera est: Quidam lapis est homo qui est lapis. Sed nullus lapis est homo qui est lapis, quia neque hic neque ille etc. Sed et illam: Quidam homo qui est lapis, non est lapis, falsam esse necesse est, cum impossibile ponat*
6. ^ Se un'affermazione include un termine tale che l'affermazione è falsa se il termine non ha istanze, cioè non esiste alcuna cosa associata al termine, allora si dice che l'affermazione ha una portata esistenziale rispetto a quel termine
7. ^ in *The Traditional Square of Opposition* (http://plato.stanford.edu/entries/square/#AriForOFor) nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy*
8. ^ (*Ockham's Theory of Terms: Part 1 of the Summa Logicae* I.72) tr. M. J. Loux, St Augustine Press, 1974, 206 (http://plato.stanford.edu/entries/square/notes.html#6)
9. ^ *The Traditional Square of Opposition* (http://plato.stanford.edu/entries/square/#RewOFor)
10. ^ Giovanni Boniolo, Paolo Vidali, *Strumenti per ragionare* (https://books.google.it/books?id=-8dDQMk0y5MC&pg=PA39#v=onepage&q&f=false), Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 39 ss.
11. ^ Petrus Abelardus, *Dialectica*, a cura di L. M. de Rijk, Assen: Van Gorcum & Co., 1970, p. 186
12. ^ Alessio Moretti, "Why the Logical Hexagon?", *Logica Universalis*, 6 (2012), pp. 69-107.
13. ^ Alessio Moretti, Régis Pellissier.

Bibliografia

- Aristotele, *Peri hermeneias (de interpretatione)*, testo greco e traduzione italiana a fronte in *Organon*, a cura di Maurizio Migliori, Milano, Bompiani, 2016.
- Apuleio di Madaura, *Peri hermeneias (de interpretatione)*, testo latino e traduzione italiana a fronte in *Medioplatonici. Opere, Frammenti, testimonianze*, a cura di Emmanuel Vimercati, Milano, Bompiani, 2015.
- Robert Blanché, “Sur l’opposition des concepts”, *Theoria*, 19, 1953, pp. 89–130.
- Robert Blanché, *Structures Intellectuelles. Essai sur l’Organisation Systématique des Concepts*, Parigi, Vrin,1969.
- Leonhard Euler, *Lettres a une Princesse d'Allemagne*, S. Pietroburgo, 1768 (tr. it. *Lettere a una principessa tedesca*, a cura di Gianfranfo Cantelli, Torino, Boringhieri, 1958).
- J. A. Faris, "The Gergonne Relations", *The Journal of Symbolic Logic*, Vol. 20, No. 3 (Sep., 1955), pp. 207–231.
- Joseph Diaz Gergonne, “Essai de dialectique rationnelle” (http://www.numdam.org/item/AMPA_1816-1817__7__189_0/), Annales de Mathématique, Vol. 7, (1816–17), pp. 189–228.
- Pietro Ispano, *Trattato di logica = Summule logicales*, introduzione, traduzione, note e apparati di Augusto Ponzio, Milano, Bompiani, 2004.
- Paul Jacobi, "A Triangle of Opposites for Types of Propositions in Aristotelian Logic", *The New Scholasticism*, 24, 1950, pp. 32–56.
- Augustin Sesmat, *Logique II. Les Raisonnements*, Parigi, Hermann, 1951.

Voci correlate

- Esagono logico
- Opposizione
- Quadrato semiotico

- Sillogismo

Altri progetti

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **quadrato delle opposizioni (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Square_of_opposition?uselang=it)**

Collegamenti esterni

- (EN) Terence Parsons, *The Traditional Square of Opposition*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- *International Congress on the Square of Opposition*, su *square-of-opposition.org*.
- *Special Issue of Logica Universalis Vol. 2 N. 1 (2008) on the Square of Opposition*, su *link.springer.com*.
- *Catlogic: An open source computer script written in Ruby to construct, investigate, and compute categorical propositions and syllogisms*, su *github.com*.

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Quadrato_delle_opposizioni&oldid=137980138"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 20 feb 2024 alle 20:31.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.